А. А. ОРЛОВ

Зеркала Всевышнего

Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике




издательство
олега абышко

The Greatest Mirror

Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha

Andrei A. Orlov



А. А. ОРЛОВ

ЗЕРКАЛА ВСЕВЫШНЕГО:

НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК ЧЕЛОВЕКА В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКЕ

Перевод с английского
И. В. Колбутовой



Санкт-Петербург
2018

УДК 229+296.1
ББК 86.4
О664

А. А. Орлов

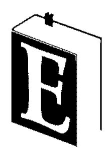
О664 Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. — Пер. с англ. И. В. Колбутовой. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2018. — 384 с.

ISBN 978-5-6040487-0-2

Настоящее издание посвящено изучению концепции небесного двойника человека в ранних иудейских апокалиптических произведениях, включая тексты, бытовавшие в славянской письменной традиции, такие как *Вторая книга Еноха* и *Лествица Иакова*.

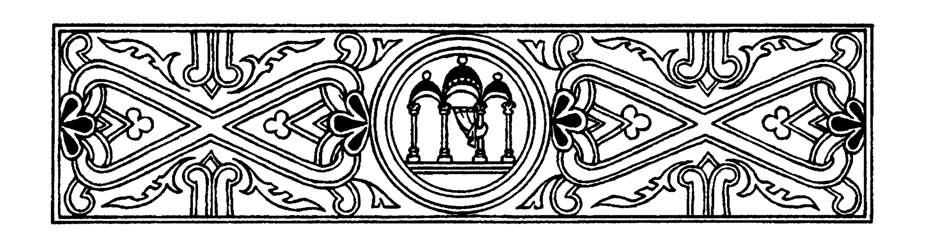
В этих сочинениях известные библейские персонажи, такие как Енох, Иаков, Иосиф, Асенет и Моисей, описываются как визионеры, созерцающие своих небесных двойников в образах ангелов, предстоящих пред Лицом Бога. Исследование показывает формообразующее влияние этих апокалиптических преданий на последующее развитие христианских представлений о небесных двойниках и ангелах-хранителях.

Книга будет полезна библеистам, славистам, исследующим так называемую «отреченную» литературу, религиоведам, историкам культуры, а также самому широкому кругу читателей.



ISBN 978-5-6040487-0-2





Итак, ко времени, когда мое тело достигло совершеннолетия, тотчас, спустившись сверху, явилось предо мной мое самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение.

Кёльнский манихейский кодекс 17:1

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга представляет собой итог многолетних исследований. Я начал интересоваться темой небесного двойника с конца 90-х гг., в ходе работы над докторской диссертацией, посвященной развитию предания о Енохе-Метатроне. В одной из частей этой диссертации мною исследовался мотив небесного двойника, который можно обнаружить в таких иудейских сочинениях, как *Книга образов*, *Вторая книга Еноха*, *Эксагоге* Иезекииля Трагика, *Молитва Иосифа* и *Лествица Иакова*.[1] Эти первоначальные попытки изучения темы небесного двойника позднее были развиты в нескольких моих статьях, опубликованных в различных научных журналах и сборниках.[2] В последнее десятилетие я также расши-

[1] *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. TSAJ, 107. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2005. P. 165 ff.

[2] *Idem.* The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob // Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture / Ed. C. A. Evans. 2 vols. Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, 9. London: T&T Clark, 2004. P. 2.59–76; *Idem.* Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian // Biblica 88 (2007). P. 153–173; *Idem.* In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tra-

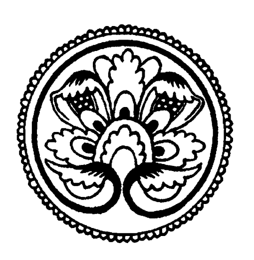
рил область моих исследований в этой сфере, включив в нее изучение иудейских демонологических переосмыслений мотива небесного двойника, результатом чего стало несколько опубликованных статей и книг, посвященных симметрии небесных и демонических реалий.[1] В 2011 г., во время моего полугодичного отпуска в Институте Фундаментальных Исследований Еврейского университета в Иерусалиме, я приступил к систематической работе над монографией, посвященной преданиям о небесных двойниках в иудейских псевдоэпиграфах, которую я смог завершить только теперь, спустя 6 лет.

Я признателен Майклу Коверу, Полу Паскуези и Кэролайн Редик, тщательно проверивших стилистику и содержание английской рукописи этого исследования.

Я хотел бы также выразить глубокую благодарность Ирине Колбутовой за русский перевод этой книги и Институту св. Фомы, оказавшему финансовую поддержку этого перевода.

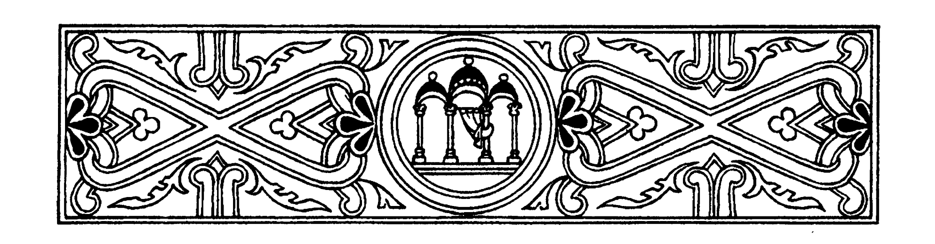
Андрей Орлов

Милуоки, США
декабрь 2017 г.



gedian // The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity / Eds. G. Brooks, H. Najman, L. Stuckenbruck. Themes in Biblical Narrative, 12. Leiden: Brill, 2008. P. 183–199.

[1] *Orlov A.* Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology. Albany: SUNY, 2011; *Idem.* Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015; *Idem.* The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham. Studia Judaeoslavica, 8. Leiden: Brill, 2016; *Он же.* Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. Чейсовская Коллекция. М., 2016.



ВВЕДЕНИЕ

В одном из манихейских псалмов говорится о том, что в последний момент своей жизни Мани созерцал своего небесного двойника «очами, исполненными света».[1] Эта встреча сирийского мистика со своим небесным «я» не была единственной. Из текста *Кёльнского манихейского кодекса* мы узнаем, что небесный двойник впервые явился Мани, когда ему было 12 лет, и продолжал посещать его, сопровождая свои появления откровениями, до последних минут жизни Мани. В некоторых текстах небесное *alter ego* Мани названо духом и даже Параклетом (Утешителем),[2] — тем же самым именем, которым наделен Святой Дух в четвертом Евангелии. Подобная концепция небесного двойника мистика обнаруживается также в некоторых христианских письменных источниках, таких как *Пастырь Гермы*, *Извлечения из Теодота* Климента Александрийского и *Доказательства* Афраата. Похожие предания можно найти также в ранних неортодоксальных христианских сочинениях, в том числе в *Евангелии (от) Фомы*, *Пистис София* и различных апокрифических деяниях апостолов.

Исследователи на протяжении долгого времени пытались прояснить происхождение этой концепции небесного двойника, предлагая различные религиозные контексты, из которых авторы ор-

---

[1] «Я взирал на моего сотоварища очами, исполненными света...». См.: *Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 101.

[2] См.: *Кеф.* 14:4–7; *Кеф.* 14:27–15:3; *Кеф.* 15:19–24; *Кеф.* 16:19–21 в: *Gardner I.* The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary. NHMS, 37. Leiden: Brill, 1995. P. 20–22.

тодоксальных и неортодоксальных христианских сочинений могли позаимствовать этот мотив. Во второй половине XX в. научный интерес к теме небесного двойника еще более возрос, благодаря открытиям библиотеки Наг-Хаммади и свитков Мертвого моря, а также новым подходам в изучении иудейских и мусульманских мистических течений. Популярность теорий К. Г. Юнга также сыграла значительную роль в формулировании гипотез, посвященных концепции небесного двойника. Приблизительно в то же время теории происхождения концепций небесного близнеца получили развитие в среде участников семинара «Эранос» — паранаучного объединения ученых, вдохновленных идеями Юнга.[1] Три выдающихся участника семинара «Эранос» — А. Корбен,[2] Ж. Квиспел[3] и Г. Шолем[4] — внесли важный вклад в изучение рассматриваемого предмета, каждый в соответствии со своими научными интересами. В то время как Шолем и Корбен в основном изучали использование мотива небесного двойника в поздних каббалистических и суфийских источниках, внимание их младшего коллеги, Квиспе-

[1] Так, А. Корбен охарактеризовал семинар «Эранос» как «собрание активных, независимых личностей, совершенно свободно выражавших и излагавших свои личные взгляды на научные проблемы, не ограниченные никакими рамками догматизма и академизма» (*Corbin H.* The Time of Eranos // Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks / Ed. J. Campbell. Princeton: Princeton University Press, 1957. P. XX). Об истории семинара «Эранос» см.: *Hakl H. T.* Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century. London: Routledge, 2014.

[2] *Corbin H.* The Man of Light in Iranian Sufism // Tr. N. Pearson. New Lebanon, N.Y.: Omega, 1971. P. 28–37; *Idem.* Avicenna and the Visionary Recital // Tr. W. R. Trask. Bollingen Series, 66. Princeton: Princeton University Press, 1986. P. 20–24; *Idem.* Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shīite Iran // Tr. N. Pearson. Princeton: Princeton University Press, 1989. P. 9–10.

[3] *Quispel G.* Das ewige Ebenbild des Menschen: Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis // Eranos-Jahrbuch 36 (1967). S. 9–30; *Idem.* Genius and Spirit // Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel / Ed. J. van Oort. NHMS, 55. Leiden: Brill, 2008. P. 103–118.

[4] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. New York: Schocken, 1976.

ла, было обращено к исследованию ранних христианских и манихейских текстов, изобилующих рассказами о явлениях небесных *alter ego* выдающимся представителям этих религиозных течений. Данные междисциплинарные исследования до сих пор служат незаменимыми отправными пунктами в исследуемой области, обладая непреходящей методологической ценностью. Исследования участников семинара «Эранос», однако, имеют свои недостатки. В то время как некоторые христианские, манихейские, мусульманские и поздние каббалистические источники подвергались тщательному разбору с целью поиска наличия в них мотива небесного двойника, ранние иудейские, и в особенности псевдоэпиграфические тексты, получили значительно меньшее внимание или вообще не принимались в расчет.

Почему же эти выдающиеся исследователи игнорировали ранние иудейские тексты? Отчасти это можно объяснить их исходными предпосылками в отношении происхождения рассматриваемых концепций. Они с большим увлечением искали иранские и греко-римские истоки христианских, манихейских и мусульманских преданий, в то же самое время систематически игнорируя иудейские источники периода Второго Храма. Одним из главных сторонников греко-римских истоков христианских концепций был Ж. Квиспел. Э. Деконик отмечает, что для Квиспела идея небесного двойника была связана с «греко-римской концепцией *даймона* или *гения*: каждый человек верил, что у него есть *даймон* или *гений*, т. е. его дух-проводник, или ангел-хранитель, представлявший собой точную копию человека, которому он принадлежал».[1]

[1] *DeConick A.* Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. SVC, 33. Leiden: Brill, 1996. P. 150–151. В своей недавно опубликованной книге Ч. Стэнг возвращается к гипотезе о решающем значении концепции даймона на формирование некоторых ранних преданий о небесном двойнике. Стэнг еще раз приводит уже знакомый список христианских и манихейских источников, до него подробно изученный Ж. Квиспелом, в том числе *Речь против эллинов* Татиана, *Извлечения из Теодота* Климента Александрийского, *Евангелие (от) Фомы*, *Деяния Фомы*, *Книга Фомы Атлета*, *Евангелие (от) Филиппа*, *Кёльнский манихейский кодекс* и *Кефалайя*. Как и Квиспел, Стэнг также совершенно не рассматривает иудейские псевдоэпиграфические тексты и предания,

Исследовательница замечает, что Квиспел верил в то, что «иудеи позаимствовали [идею небесного двойника] от греков и соединили ее со своими представлениями об образе Божьем и об ангелах».[1] Несмотря на эти свои убеждения, Квиспел никогда не уделял должного внимания иудейским псевдоэпиграфическим текстам, в которых представления об ангелах, возможно, достигают своего апогея. Анри Корбен также игнорировал иудейские псевдоэпиграфы, вместо этого отстаивая решающее значение иранских концепций *фраваши* и *даэны*.[2] Даже Гершом Шолем, приложивший столько усилий для реконструкции различных представлений о небесном двойнике в книге *Зогар* и других каббалистических ис-

признавая при этом, что, «несомненно, существуют другие сочинения того же самого периода, свидетельствующие о концепции божественного двойника, в том числе не только другие христианские источники, но также иудейские, герметические и сетианские тексты...». См.: *Stang C. M.* Our Divine Double. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016. P. 143.

[1] *DeConick A.* Seek to See Him. P. 151.

[2] *Corbin H.* The Man of Light in Iranian Sufism. P. 28–33. Об иранских мотивах небесного двойника см. также: *Boyce M.* Fravaši // Encyclopedia Iranica / Ed. E. Yarshater. 16 vols. Costa Mesa: Mazda, 2001. P. 10.195–199; *Idem.* The Absorption of the Fravašis into Zoroastrianism // AOASH 48.1–2 (1995). P. 26; *Colpe C.* Daēnā, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt: Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday / Eds. R. van den Broek, M. J. Vermaseren. EPRO, 91. Leiden: Brill, 1981. S. 58–77; *Lankarny F.-T.* Daēnā // Avesta: Eine Semantische Untersuchung // SII, 10. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 1985; *Molé M.* Daēnā, Le Pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme // RHR 157 (1960). P. 155–185; *Moulton J. H.* It is His Angel // JTS 3 (1902). P. 514–27; *Idem.* Fravashi // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. J. Hastings. 12 vols. Edinburgh: Charles Scribner's Sons, 1913. P. 5.116–118; *Idem.* Early Zoroastrianism. Lectures Delivered at Oxford and in London February to May 1912. London: Constable & Company, 1926. P. 254–285; *Shaked S.* Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran. Jordan Lectures. London: School of Oriental and African Studies, 1994. P. 146–147; *Von Gall A. F.* Basileia tou theou: Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie. Heidelberg: Carl Winter, 1926. S. 99–102, 111–115.

точниках, по моему мнению, не сумел дать правильной оценки роли ранних иудейских текстов для интерпретации рассматриваемой концепции. В его тщательном анализе преданий о небесном двойнике в книге *Зогар* почти нет никаких упоминаний об иудейских псевдоэпиграфах.

Только в последние несколько десятилетий исследователи стали обращать внимание на решающую роль преданий, сохраненных в ранних иудейских текстах, для формирования концепции небесного двойника. В контексте этого нового научного подхода предполагается, что христианские, манихейские и даже каббалистические концепции небесного двойника, вполне возможно, ведут свое происхождение не от греко-римских или иранских преданий, а от религиозных представлений, сложившихся в период Второго Храма и нашедших свое отражение в иудейских псевдоэпиграфах. Как будет показано в нашем исследовании, многие христианские, манихейские, мандейские и каббалистические представления о небесном двойнике во многом сложились под влиянием подобных ранних концепций и мотивов, обнаруживаемых в иудейской псевдоэпиграфической литературе, где небесное *alter ego* мистика часто принимает форму духа, образа, лица, ребенка, зеркала или Ангела Присутствия. Цель нашей работы состоит в более пристальном изучении глубокого и многообразного символизма концепции небесного двойника в этих иудейских источниках.

Изучение этих ранних иудейских свидетельств могло бы не только пролить свет на происхождение концепции небесного двойника в ранних христианских и манихейских произведениях, но также и прояснить сложный антропологический символизм иудейских псевдоэпиграфов. В этих источниках часто описывается радикальное преображение мистиков во время их небесных путешествий, когда они обретают новые светоносные одеяния и формы, напоминающие о первоначальном образе первых людей, утраченном после грехопадения и изгнания из Эдемского сада. Эсхатологический процесс обретения нового небесного образа героями иудейских псевдоэпиграфов невозможно понять во всей глубине его смысла, не принимая во внимание предания о небесном двойнике, поскольку высший светоносный облик адепта зачастую представляется как его небесное «я». Использование этого апокалип-

тического образного строя предполагает, что понятие небесного двойника следует рассматривать как важнейшее смысловое ядро в реконструкции антропологических представлений иудейских псевдоэпиграфов.

Более того, благодаря изучению концепции небесного двойника мы могли бы прийти к лучшему пониманию истинной природы приписываемого авторства псевдоэпиграфических текстов, в которых апокалиптические откровения излагаются от имени выдающегося библейского персонажа прошлого, зачастую представленного одним из первых патриархов или пророков. Участие авторитетной фигуры в повествованиях такого рода имело решающее значение для формирования преданий, передававшихся от имени Еноха, Ноя, Варуха или других библейских персонажей, в рамках литературных течений, насчитывающих тысячелетия своей жизни и преодолевших многочисленные религиозные, географические и политические барьеры.

В иудейских псевдоэпиграфах главные действующие лица часто идентифицируются с персонажами многовековых литературных традиций, приписываемых библейским патриархам и пророкам. Подобного рода заимствование имени и авторитета известных фигур библейской истории, позволяющее авторам рассматриваемых нами текстов представлять новые откровения от лица этих выдающихся героев библейской истории, не может быть полностью прояснено без правильного понимания преданий о небесных двойниках, в которых адепт идентифицируется с его небесным «я», часто в виде небесного образа библейского персонажа. Таким образом, процесс обретения небесного двойника можно рассматривать как очень важное событие в единении адепта с персонажем мистических или литературных преданий, после чего он принимает участие в литературной и мистической «истории» этого персонажа благодаря обряду посвящения, совершаемого ангелом, а также обретению им небесных обязанностей библейского героя, вокруг имени которого сформировалось многовековое предание.

В нашем исследовании будет показано, что предания о небесном двойнике в иудейских псевдоэпиграфах зачастую содержат сложную ангелологию, в контексте которой особая группа ангелов, так называемых Владык или Ангелов Присутствия, способствует адеп-

ту в его единении с небесным двойником. Промежуточное положение этих ангельских служителей, находящихся между земным мистиком и его небесным «я», часто в виде Божественного Лика Славы, свидетельствует об их важной роли в мистическом и литературном процессе идентификации мистика и знаменитого героя прошлого. Как мы увидим далее, фигура Ангела Присутствия служит преображающим и текстуальным соединительным звеном, позволяющим адепту войти в собрание бессмертных существ, представленных как небесными обитателями, так и персонажами литературной традиции.

Учитывая тот факт, что вознесенные библейские персонажи, представленные известными патриархами и пророками, играют важную роль в иудейских псевдоэпиграфах, наше исследование будет организовано вокруг нескольких библейских фигур, а именно Еноха, Моисея, Иакова, Иосифа и Асенет, которые, как будет показано далее, превратились в ключевых проводников преданий о небесном двойнике в ранних иудейских источниках.

Первая глава нашего исследования будет посвящена Енохическим псевдоэпиграфам, в том числе ранним текстам так называемой *Первой (Эфиопской) книги Еноха*: *Книге стражей*, *Апокалипсису животных* и *Книге образов*. Изучение преданий о небесном двойнике в *Книге образов* имеет особое значение ввиду парадоксальной идентификации Еноха с его небесным «я» в виде Сына Человеческого. Мы подробно рассмотрим также предания о небесном двойнике во *Второй книге Еноха* и в *Сефер Хейхалот*, или *Третьей книге Еноха*, произведении, в котором высший ангел Метатрон представлен как небесная персона седьмого патриарха Еноха. В этой части исследования мы также покажем, как ювенильный образ адепта в виде «отрока» или «ребенка» стал восприниматься в Енохической традиции в качестве небесного «я» земного протагониста. Несмотря на то, что в центре нашего исследования будут находиться ранние иудейские псевдоэпиграфические тексты, мы также рассмотрим относящиеся к нашей теме христианские, «гностические», мандейские, манихейские и раввинистические источники.

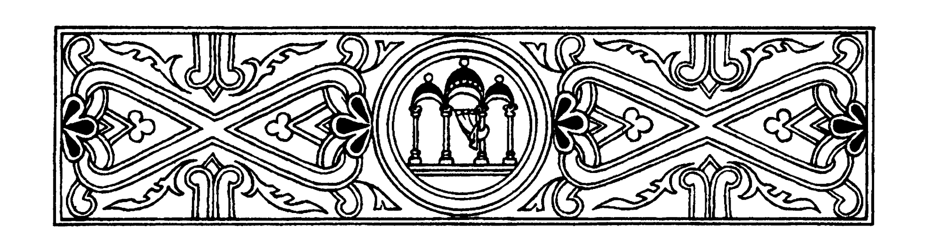
Во второй главе будут рассмотрены псевдоэпиграфы, связанные с именем Моисея: *Эксагоге* Иезекииля Трагика и *Книга Юбиле-*

ев. В сочинении *Эксагоге*, в котором традиционный библейский облик Моисея обретает апокалиптические признаки, идея о небесном двойнике приобретает новое концептуальное измерение путем присвоения некоторых характерных отличительных признаков небесному двойнику Моисея. В свою очередь, в *Книге Юбилеев* также развита тема небесной персоны великого пророка благодаря представлению небесного писца в виде Ангела Присутствия как *alter ego* Моисея.

Третья глава нашего исследования будет посвящена псевдоэпиграфическим текстам, связанным с историей Иакова, а именно *Молитве Иосифа* и *Лествице Иакова*. Наряду с другими сюжетами этой литературной традиции, мы уделим внимание концепциям образа и духа как небесных двойников Иакова. В целях лучшего понимания этих концептуальных тенденций, мы предложим читателю довольно объемные экскурсы, посвященные развитию литературной традиции о небесном двойнике Иакова в раввинистических источниках.

В четвертой главе нашего исследования мы обратимся к изучению преданий о небесном двойнике, представленных в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* — раннем иудейском тексте, в котором главные действующие лица как мужского, так и женского пола наделены небесными двойниками. В этом произведении, содержащем рассказ о встрече Асенет с ангельским персонажем в лице патриарха Иосифа, тема двойника обогащается некоторыми новыми символическими аспектами, в том числе образом небесного брачного чертога: концепцией, которая будет играть важную роль в христианских рассказах о небесных двойниках.

В нашем исследовании будет показано удивительное разнообразие концепций небесных двойников в иудейских псевдоэпиграфах, в которых небесное «я» земных существ представлено в форме различных традиционных и новых символов, в том числе в виде небесного образа, духа, зеркала, лица, «отрока» и Ангела Присутствия. Далее мы увидим, что различные течения литературной традиции, содержащей тему небесного двойника, не только отличаются поразительно разнообразным образным строем, но также содержат непохожие друг на друга описания тех способов, благодаря которым главные герои обретают свои небесные *alter ego*.



Глава 1

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В ЕНОХИЧЕСКИХ ПСЕВДОЭПИГРАФАХ

Как уже упоминалось ранее, наше исследование концепции небесного двойника в иудейских псевдоэпиграфах будет организовано вокруг основных посреднических фигур иудаизма Второго Храма, представленных известными персонажами Еврейской Библии, такими как Енох, Ной, Мелхиседек, Иаков, Иосиф, Асенет и Моисей, истории жизни которых получили широкое распространение в иудейских источниках, не входивших в библейский канон. Мы начнем наше исследование символизма двойника с анализа некоторых религиозных течений, которые можно обнаружить в текстах, связанных с именем Еноха.

Выбор легенд о Енохе в качестве начального этапа нашего исследования концепции небесного двойника обосновывается тем фактом, что нигде более в литературе периода Второго Храма не обнаруживается такого пристального внимания как к реалиям небесного мира, так и к возможности для человеческого существа преодолеть границу, отделяющую небесный мир от земного.

Исследователи ранее отмечали, что интерес авторов текстов, содержащих предания о Енохе, к реалиям небесного мира и воз-

можностям преодоления границы между земным и небесным мирами поразительным образом контрастирует с концептуальными тенденциями, отраженными в ранних произведениях иудейской литературы, собранных в Еврейской Библии, — компиляции, испытавшей, согласно авторам некоторых исследований, глубокое влияние идеологии, выработанной Садокидской священнической династией.[1] В противоположность собранию ранних Енохических текстов, исследователь Еврейской Библии обнаруживает очень ограниченную информацию о возможности для человеческих существ преодолеть границу между земным и небесным мирами. Согласно авторам библейских текстов, очень немногие персонажи были допущены к вознесению на небеса. Среди этих уникальных фигур особо выделяются Енох и Илия; при этом сами рассказы об их вознесении очень немногословны и не содержат никаких подробностей об их небесных путешествиях и обрядах посвящения в небесных обитателей. Такого рода подчеркнутое отсутствие интереса к реалиям небесного мира, отчетливо прослеживаемое в текстах Еврейской Библии, по-видимому, представляет собой наме-

[1] В связи с этой загадочной священнической группой, Г. Боккаччини отмечает, что «после возвращения из Вавилонского плена и прекращения существования Давидической династии руководство еврейским народом осуществлялось Садокидами. Они заявляли, что происходят из рода Садока, который, согласно древней иудейской историографии, был священником и союзником Давида (2 Цар. 8:17), поддержал Соломона, считая его законным наследником, и помазал его в царя (3 Цар. 1:32–46). В течение почти 350 лет первосвященниками в Иерусалиме были люди, называвшие себя членами единой семьи, что признавалось и остальными представителями общества. Иосиф Флавий приводит список из четырнадцати имен представителей этой династии, совершавшей служение в Храме в период, начавшийся строительством Второго Храма и закончившийся накануне Маккавейского восстания... Достоверный ли этот список и насколько он полный, и прерывалась ли эта преемственность людей, связанных узами кровного родства, — предмет научной дискуссии, и, тем не менее, нет никаких сомнений в исторической достоверности свидетельств о превосходстве Садокидской династии» (*Boccaccini G.* Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. P. 43).

ренную тенденцию их авторов или редакторов. В идеологическом контексте этих ветхозаветных текстов не поощряется стремление человеческих существ к перемещению в высшие планы, и внимательный читатель скоро понимает, что все важные события встречи людей со сверхъестественными существами происходят не на небесах или в аду, а в земном мире, в пустыне или на горе. Так, Иезекииль получает видение Божественной Колесницы не в небесном тронном зале, подобно Еноху, а на реке Ховаре, и сын Амрама обретает свои откровения от Бога на великой горе Синай. Исследователи ранее размышляли над особенностями топологии библейских рассказов, авторы которых старались тщательно избегать любых описаний восхождения людей к вышним реалиям для получения откровения. Габриеле Боккаччини верно отмечает, что «в рассказе о первоначальной истории человечества в Торе, отредактированной Садокидами (Быт. Гл. 1–11)... любая попытка преодолеть границу между человеческим и божественным мирами оканчивается катастрофой».[1]

Тем не менее, несмотря на такие топологические предпочтения, авторы книг Еврейской Библии не исключают полностью возможность существования небесных соответствий земным реалиям. Учитывая очевидные священнические тенденции Садокидской идеологии, использование концепции небесных соответствий в Библии отмечено интересом к деталям храмового культа, что проявляется в идее о небесном образце для земного храма.[2] Подобный пример

---

[1] *Boccaccini G.* Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 71.

[2] О небесном храме и преданиях о небесном священническом служении см.: *Angel J. L.* Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls. STDJ, 86. Leiden: Brill, 2010; *Aptowitzer V.* The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah // Binah: Studies in Jewish Thought / Ed. J. Dan. Binah: Studies in Jewish History, Thought, and Culture, 2. New York: Praeger, 1989. P. 1–29; *Barker M.* The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem. London: SPCK, 1991; *Collins J. J.* A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism // Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Eds. J. J. Collins, M. Fishbane. Albany: SUNY, 1995. P. 43–57; *Ego B.* Im Himmel wie auf Erden. WUNT, 2.34. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1989; *Elior R.* From Earthly Temple to Heavenly



Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and its Relation to Temple Traditions//JSQ 4 (1997). P. 217–267; *Freedman D. N.* Temple Without Hands//Temples and High Places in Biblical Times: Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 14–16 March 1977/Ed. A. Biran; Jerusalem: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981. P. 21–30; *Gruenwald I.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism. 2nd ed. Leiden: Brill, 2014; *Halperin D.* The Faces of the Chariot: Early Jewish Response to Ezekiel's Vision. TSAJ, 16. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988; *Idem.* Heavenly Ascension in Ancient Judaism: the Nature of the Experience//SBLSP 26 (1987). P. 218–231; *Hamerton-Kelly R. G.* The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic//VT 20 (1970). P. 1–15; *Himmelfarb M.* From Prophecy to Apocalypse: The Book of the Watchers and Tours of Heaven//Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages/Ed. A. Green. New York: Crossroad, 1986. P. 145–165; *Idem.* Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple//SBLSP 26 (1987). P. 210–217; *Idem.* Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993; *Idem.* The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World// Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys/Eds. J. J. Collins, M. Fishbane. Albany: SUNY, 1995. P. 123–137; *Koester C. R.* The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature and the New Testament. CBQMS, 22. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1989; *Levenson J. D.* The Temple and the World//JR 64 (1984). P. 275–298; *Idem.* The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience//Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages/ Ed. A. Green. New York: Crossroad, 1987. P. 32–59; *McNicol A. J.* The Heavenly Sanctuary in Judaism: A Model for Tracing the Origin of the Apocalypse//JRelS 13 (1987). P. 66–94; *Morray-Jones C. R. A.* Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition/JJS 43 (1992). P. 1–31; *Idem.* The Temple Within: The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Jewish and Christian Sources//SBLSP 37 (1998). P. 400–431; *Newsom C.* He Has Established for Himself Priests: Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot//Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin/Ed. L. H. Schiffman. JSPSS, 8. Sheffield: JSOT Press, 1990. P. 101–120; *Nickelsburg G. W. E.* The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch//Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium/Ed. J. J. Collins. JSPSS, 9. Sheffield: JSOT Press, 1991. P. 51–64; *Patai R.* Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ri-

небесного образца впервые появляется в парадигматическом откровении, полученном Моисеем на горе Синай. В некоторых библейских рассказах из Книг Исхода и Чисел[1] особо подчеркивается, что «земная скиния и все ее убранство были сделаны по образцу [небесной] скинии... которая была показана... на горе».[2] В тексте из Первой книги Паралипоменон 28:19 даже предполагается возможность передачи плана земного храма с небес.[3] Во всех этих текстах постулируется идея о том, что культовые предметы и обряды должны в точности соответствовать небесным образцам.[4] По справедли-

tual. New York: KTAV, 1967; *Rowland C.* The Visions of God in Apocalyptic Literature//JSJ 10 (1979). P. 137–154; *Idem.* The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. London: SPCK, 1982; *Segal A. F.* Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment//ANRW II/23.2 (1980). P. 1333–1394; *Smith M. S.* Biblical and Canaanite Notes to the Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran//RevQ 12 (1987). P. 585–588.

[1] См.: Исх. 25:8–9: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их. Все, как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте...»; Исх. 25:40: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе...»; Исх. 26:30: «И поставь скинию по образцу, который показан тебе на горе...»; Исх. 27:8: «Сделай его пустой внутри, досчатый; как показано тебе на горе, так пусть сделают...»; Числ. 8:4: «И вот устройство светильника: чеканный он из золота, от стебля его и до цветов чеканный. По образцу, который показал Господь Моисею, он сделал светильник».

[2] *Beale G.* The Temple and the Church's Mission. NSBT, 17. Downer Grove: Intervarsity Press, 2004. P. 32. Бил и Эго также привлекают внимание исследователей к более поздним раввинистическим отголоскам идеи соответствия между земными и небесным храмами в таких текстах, как *Таргум Онкелоса* на 2 Пар. 6:2; *Таргум Псевдо-Иоанафана* на Исх. 15:17; *Бемидбар Рабба* 4:13; 12:12. См.: *Beale G.* The Temple and the Church's Mission. P. 32, footnote 7; *Ego B.* Im Himmel wie auf Erden.

[3] 1 Пар. 28:19: «Все сие в письмени от Господа, Он вразумил меня на все дела постройки».

[4] Г. Боккаччини отмечает, что «поскольку храм в точности отражает божественное устройство небес, войти в храм и принять участие в служении в нем означает до некоторой степени принять участие в непрерывном ангельском обряде почитания Бога, совершаемом на небесах»

вому замечанию одного исследователя, «цель истории... состоит в том, чтобы храмовый культ был "на земле, как на небе"».[1] Подобное представление о том, что земной храм построен по образцу небесного, впервые появляется не в Еврейской Библии, а в древних мифологических текстах Месопотамии,[2] где земные храмы представлены как структуры, отражающие небесные реалии.[3]

Тем не менее, несмотря на присутствие этих священнических преданий о небесных соответствиях земным реалиям в библейских текстах, концепция небесного двойника земного адепта начинает играть заметную роль только в ранних Енохических рассказах, где со всей очевидностью проявляется интерес их авторов к реалиям небесного мира, что предопределяет наше дальнейшее исследование рассматриваемых концепций в этих письменных источниках.

Книга стражей

Уже в одном из самых ранних произведений Енохической литературы, *Книге стражей*,[4] мы находим повествования о небесных

(*Boccaccini G.* Roots of Rabbinic Judaism. P. 80). Об этом см. также: *Blenkinsopp J.* Sage, Priest, Prophet; Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel. Louisville: Westminster John Knox, 1995. P. 113.

[1] *Scott J. M.* On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees. JSJSS, 91. Leiden: Brill, 2005. P. 217.

[2] О небесных храмах в мифологии Месопотамии см.: *Smith M.* Biblical and Canaanite Notes to the Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran. P. 585–588.

[3] *Beale G.* The Temple and the Church's Mission. P. 32, footnote 5.

[4] *Книга стражей* представляет собой многослойную компиляцию, самые ранние слои которой датируются III в. до н. э. О датировке *Книги стражей* см.: *Charlesworth J. H.* A Rare Consensus among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books // Henoch 24 (2002). P. 225–234; *Collins J. J.* The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 44; *Erho T. M., Stuckenbruck L. T.* A Manuscript History of Ethiopic Enoch // JSP 23 (2013). P. 87–133; *Nickelsburg G. W. E.* 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108. Hermeneia. Minneapolis: Fortress,

соответствиях земным реалиям, особенно в отношении обрядов храмового служения и устройства земного храма. Так, в 14-й главе *Первой книги Еноха*, в которой описывается путешествие седьмого патриарха к небесному храму в потустороннем мире, архитектура и предметы обстановки небесного святилища поразительным образом напоминают в основных чертах устроение Иерусалимского храма. В *1 Енох* 14:9–18 обнаруживается следующее описание устройства небесного храма:

> ...и я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была подобна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышей) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч, как огонь и холоден, как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо; я и видел в видении. И вот, там был другой дом, больший, нежели тот; все врата его стояли предо мною отворенными, и он был выстроен из огненного пламени. И во всем было так преизобильно, — в славе, в великолепии и величии, что я не могу дать вам описания его славы и его величия. Почвою же дома был огонь, а поверх его была молния и путь звезд, и даже его крышею был пылающий огонь. И я взглянул и увидел в нем возвышенный престол; его вид был, как иней, и вокруг него было как бы блистающее солнце и херувимские голоса.[1]

В своем анализе этого текста М. Химмельфарб привлекает внимание исследователей к описанию небесного строения, по которому передвигается Енох на своем пути к Божьему Престолу. Исследо-

---

2001; *Stone M. E.* The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.//CBQ 40 (1978). P. 484.

[1] Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. Иерусалим; М., 2002. С. 327–328.

вательница отмечает, что автор этого Енохического текста сообщает о прохождении патриархом трех небесных строений, а именно: стены, внешнего помещения и внутреннего помещения. В греческой версии этого рассказа упоминается дом, а не стена. Химмельфарб отмечает, что в греческой версии более ясно, а в эфиопской версии имплицитно, расположение небесных строений служит отражением земного храма с его преддверием, святилищем и Святая Святых.[1]

Престол Бога находится в самом дальнем внутреннем помещении небесной конструкции и представлен как трон с херувимами (*1 Енох* 14:18), небесными образцами херувимов, находящимися в Святая Святых Иерусалимского храма. Выявляя параллели между описаниями небесного храма в *Книге стражей* и характеристиками земного святилища, Химмельфарб замечает, что огненные херувимы, которых Енох видит на потолке первого дома (согласно эфиопской версии) или среднего дома (согласно греческой версии) в небесной конструкции, представляют собой не херувимов Божьего Престола, а образы, напоминающие те, что были изображены на завесе, расположенной на стене скинии, которую упоминает автор Исх. 26:1, 26:31, 36:8, 36:35 или, возможно, изображения херувимов, которые, согласно тексту 3 Цар. 6:29, 2 Пар. 3:7 и Иез. 41:15–26, были вырезаны на стенах земного храма.[2] Из всего этого можно заключить, что конструкция небесного святилища напоминает земной храм и, таким образом, может рассматриваться в качестве модели для земной скинии.

Более того, в ходе повествования о соответствии земных и небесных культовых реалий, сам Енох становится небесным двойником земного священнослужителя, первосвященника, которому раз в год, на праздник Йом Киппур, было позволено войти в сферу Божьего Присутствия. Исследователи ранее уже отмечали эту новую роль Еноха как небесного первосвященника. К примеру, Дж. Никельсбург высказывает предположение о том, что продвижение Еноха через палаты небесного святилища может служить указанием на восприятие авторами *Книги стражей* его как свя-

[1] *Himmelfarb M.* Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple. P. 210.
[2] Ibid. P. 211.

щеннослужителя, совершающего некие культовые действия в этих палатах.[1] Никельсбург также настаивает на том, что видение Престола, дарованное Еноху, согласно автору *Книги стражей*, «качественно отличается от библейских описаний видений Божьего Престола» благодаря новой активной роли мистика, созерцающего это видение.[2]

Химмельфарб также допускает возможность, что седьмой патриарх, как и ангелы,[3] становится священником в *Книге стражей* по мере его восхождения на небеса.[4] В подобном контексте развития данной концепции, ангельский статус патриарха и его свя-

---

[1] В других псевдоэпиграфических сочинениях (*Книга Юбилеев*, *Арамейский Левий*) и некоторых рукописях из Кумрана (*Песни субботнего жертвоприношения*, *4QПоучения*, *4QВидения Амрама*, *11QМелхиседек*) также можно обнаружить концепцию небесного храма и связанное с ней понятие небесного священства.

[2] *Nickelsburg G. W. E.* Enoch, Levi and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee//JBL 100 (1981). P. 575–600, esp. 579.

[3] *Himmelfarb M.* Apocalyptic Ascent. P. 213.

[4] В исследовании Д. Гэлперина подчеркивается «апокалиптическая» священническая функция Еноха, которой он наделен в *Книге стражей*. Ученый отмечает, что «как в Книге пророка Даниила, так и в *Первой книге Еноха* можно обнаружить одинаковый образ, возможно, восходящий к традиции гимнов для служения колеснице-меркаве (такой, например, которую можно обнаружить в Ангельской литургии), а именно, образ Бога, восседающего в окружении множества ангелов. Однако в Святая Святых Бог восседает один... ангелы, отделенные от внутреннего помещения, служат священниками в небесном храме Еноха. Первосвященником, вероятно, выступает сам Енох, который, по-видимому, в небесной Святая Святых молит о прощении для святых существ» (*Halperin D.* Faces of the Chariot. P. 81–82). Х. Кванвиг также считает, что Енох выполняет священнические обязанности в 14-й главе *Первой книги Еноха*. На эту тему см.: *Kvanvig H.* The Son of Man in the Parables of Enoch//Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables/Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 182–183. О критике подобных гипотез см.: *Collins J.* Enoch and the Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig//Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables/Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 219.

щенническая роль[1] могут рассматриваться как взаимосвязанные. Химмельфарб подчеркивает, что «автор *Книги стражей* заявляет об ангельском статусе Еноха путем указания на его священнические обязанности в небесном храме», так как «в процессе восхождения он представлен проходящим через внешний двор храма и святилище и входящим в Святая Святых, где Бог обращается к нему своими собственными устами».[2]

Х. Кванвиг особо подчеркивает еще один аспект видения Еноха, дарованного ему во сне, описание которого содержится в 14-й главе *Первой книги Еноха*, и этот аспект имеет большое значение для нашего исследования преданий о соответствии между небесными и земными реалиями. По мнению Кванвига, видение о небесном храме «даровано Еноху в двух перспективах. В первой из них... автор подчеркивает, что Енох остается на земле на протяжении всего процесса развертывания откровения. Во второй перспективе Енох [вдруг] оказывается в центре видения как главное действующее лицо самого откровения, и его проводят по палатам небесного храма».[3] Если интерпретация Кванвига в отношении особенностей процесса видения Еноха действительно верна, то мистик, получающий откровение, оказывается одновременно присутствующим как бы в двух мирах: на земле он спит и видит сон, и в то же время в небесном храме его наделяют обязанностями священнического служения. Как будет показано далее, подобное представление о двойной идентичности человеческого адепта в дальнейшем получит широкое распространение в различных историях о небесных двойниках. В особенности такая интерпретация ярко представлена в

[1] В священнические обязанности Еноха, которыми он наделен автором *Книги стражей*, также входит молитва о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаэла. К. Флетчер-Луи замечает, что «молитва Еноха о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаэла, несомненно, входят в обязанности священника и тесно связаны с обрядом, совершаемым первосвященником в День Искупления, в ходе которого происходит изгнание козла отпущения в пустыню для Азазеля (Лев. 16)» (*Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls. STDJ, 42. Leiden: Brill, 2002. P. 40).

[2] *Himmelfarb M.* Apocalyptic Ascent. P. 212.

[3] *Kvanvig H.* The Son of Man in the Parables of Enoch. P. 181.

раввинистических рассказах, повествующих об Иакове и его небесном двойнике, в которых ангелы созерцают патриарха одновременно и спящим на земле, и вознесенным на небеса.

Кванвиг рассматривает эту интересную традицию, отраженную в *Книге стражей*, в качестве ключевого концептуального момента в процессе последующего формирования идеи небесного двойника Еноха в *Книге образов*, где патриарх будет уже совершенно явно отождествлен со своей небесной персоной в виде Сына Человеческого. Исследователь отмечает, что «в *Книге стражей* (*1 Енох* 13–14) Енох в видении созерцает своего двойника на небесах. В *Книге образов* (*1 Енох* 70–71) он сам будет вознесен на небо, чтобы быть отождествленным с Сыном Человеческим».[4]

Как будет показано далее, в *Книге образов* также обнаруживаются две вышеупомянутые перспективы, проявляющиеся в описании видения Еноха во сне, когда Енох сначала повествует о великих деяниях Сына Человеческого как о чем-то постороннем, а затем он сам вдруг идентифицируется со своим небесным образом в форме Сына Человеческого.[5] Кванвиг отмечает, что «две перспективы, таким образом, представляют собой два способа повествования о мистическом опыте вещего сна, в котором адепт созерцает своего небесного двойника. В первом рассказе провидец сообщает о своем сне как о событии, которое случилось в ретроспективе, говоря о том, как он видел себя во сне, совершающим некие деяния, [таким образом, одновременно описывая две свои идентичности — земную и небесную]; во втором же повествовании адепт непосредственно пребывает в процессе этого духовного опыта, [поэтому в данном рассказе присутствует только одна идентичность], а именно, только та, что была увидена во сне».[6]

---

[4] Ibid. P. 182. О критике подобных взглядов см.: *Collins J.* Enoch and the Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig. P. 218.

[5] Дж. Вандеркам и Х. Кванвиг согласны в том, что «Енох созерцает Сына Человеческого в видении будущего, а не как откровение настоящего. Он видит то, чем он позже станет сам» (*Kvanvig H.* The Son of Man in the Parables of Enoch. P. 201).

[6] Ibid. P. 181.

В других ранних Енохических рассказах также можно обнаружить присутствие концепции небесных двойников земных существ. Так, к примеру, в *Апокалипсисе животных*[1] преображение Ноя и Моисея из их обликов животных в человеческие образы означает, учитывая зооморфический символический код этого сочинения, переход их из человеческого, земного состояния в небесное, ангельское.[2]

Параллелизм между небесными и земными персонами различных героев Енохических рассказов находит свое дальнейшее инверсивное выражение в повествованиях о судьбе антагонистов этой истории — падших ангелов, именуемых Стражами, которые во

[1] *Апокалипсис животных* обычно датируется II в. до н. э. В отношении датировки этого текста Д. Олсон отмечает, что, «судя по фрагментам *Апокалипсиса животных* из Кумрана, его *terminus ad quem* должен быть до 100 г. до н. э., однако возможна и более точная датировка, поскольку в этом тексте в аллегорическом виде, по-видимому, представлено правление Иуды Маккавея (90:9), однако ничего не говорится о его смерти (90:12). Основываясь на этих предположениях, большинство ученых сходится в том, что *Апокалипсис животных* был создан между 165 и 160 гг. до н. э., а также в том, что автор этого текста был, возможно, членом или сторонником группы политических реформаторов, представленных в 90:6–9, а также поддерживал восстание Маккавеев, когда оно случилось, ожидая, что оно превратится в последнюю битву на земле, в ходе которой произойдет прямое вмешательство Бога в ход человеческой истории и наступление эсхатологических времен (90:9–20). В случае правильности таких предположений, одной из причин появления *Апокалипсиса животных* было стремление его автора стимулировать читателей на поддержку Маккавейского восстания» (*Olson D.* A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch: All Nations Shall be Blessed. SVTP, 24. Leiden: Brill, 2013. P. 85–86). См. также: *Assefa D.* L'Apocalypse des animaux (1 Hen 85–90): une propagande militaire? Approches narrative, historico-critique, perspectives théologiques. JSJSS, 120. Leiden: Brill, 2007. P. 220–232.

[2] Так, к примеру, в *1 Енох* 89:36 Моисей представлен одним из тех, кто был преображен из овцы в человека на Синае. На метафорическом языке автора *Апокалипсиса животных*, где ангелы изображаются антропоморфными, а люди зооморфными фигурами, переход из состояния овцы в статус человека, несомненно, указывает на то, что этот персонаж получил ангельский статус.

время их мятежного нисхождения в земной мир обрекаются на встречу со своими нижними, «земными» идентичностями, принимая на себя земные роли мужей и отцов.

Принимая во внимание все эти отличительные признаки, можно прийти к выводу, что уже в ранних Енохических рассказах их главные герои и антигерои представлены в процессе перехода из их земных идентичностей в небесные и наоборот. Кроме того, в *Книге образов* традиция небесного двойника выходит на свой новый концептуальный уровень, на котором адепт уже явно идентифицируется со своим небесным «я». Теперь мы должны перейти к более пристальному рассмотрению процесса формирования и развития этих важнейших концепций.

Книга образов

Исследователи ранее высказывали предположение,[1] что в *Книге образов* содержится идея о небесном двойнике мистика, проявляющаяся в идентификации Еноха с Сыном Человеческим, о которой говорится в главе 71-й. Несмотря на то, что этого произведения не было обнаружено среди Кумранских фрагментов Енохических книг, ученые приходят к мнению, что оно с наибольшей степенью вероятности было создано до II в. н. э.[2] Удивительное и

[1] См.: *VanderKam J.* Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71 //The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins / Eds. J. H. Charlesworth et al. Minneapolis: Fortress, 1992. P. 182–183; *Knibb M.* Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls // DSD 2 (1995). P. 177–180; *Fossum J.* The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology. NTOA, 30. Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1995. P. 144–145; *Fletcher-Louis C. H. T.* Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. WUNT, 2.94. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. P. 151; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. TSAJ, 107. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2005. P. 167–168.

[2] В своем заключении к собранию докладов, сделанных на Семинаре Еноха, посвященном *Книге образов*, П. Сакки отмечает, что «в целом,

вызывающее множество вопросов описание небесного преображения Еноха в 71-й главе *Первой книги Еноха* выглядит следующим образом:

> И после того случилось, что мой дух был сокрыт и вознесен на небеса; там я видел сынов ангелов, как они ходят по огненному пламени; их одежды и их одеяние белы, и свет лица их как кристалл. И я видел две реки из огня, и свет того огня блистал, как гиацинт: и я пал на свое лицо пред Господом духов. И ангел Михаил, один из архангелов, взял меня за правую руку и поднял меня, и привел меня ко всем тайнам милосердия и тайнам правды. И он показал мне все тайны пределов неба и все хранилища всех звезд и светил, откуда они выходят пред святыми. И дух восхитил Еноха на небо небес, и я видел там в средине того света нечто такое, что было устроено из кристалловых камней, и между теми камнями было пламя живого огня. И мой дух видел, как вокруг того дома обходил огонь, на четырех же сторонах его реки, наполненные живым огнем, и видел, как они окружают тот дом. И вокруг были серафимы, херувимы и офаннимы: это те, которые не спят и охраняют престол Его славы. И я видел ангелов, которые не могут быть исчислены, тысячу тысяч и тьму тем, окружающих тот дом; и Михаил и Руфаил, Гавриил и Фануил, и святые ангелы, которые вверху на небесах, выходят и входят в тот дом. И вышли из того дома Михаил и Гавриил, Руфаил и Фануил, и

мы видим, что те исследователи, которые непосредственно изучали проблему датировки *Книги образов*, сходятся во мнении, что она датируется приблизительно временем правления Ирода. Другие участники конференции, чьи интересы не связаны непосредственно с проблемой датировки этого текста, тем не менее, согласны с таким мнением о ней» (*Sacchi P.* The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 510). См. также: *Suter D.* Enoch in Sheol: Updating the Dating of the Book of Parables // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 415–443; *Nickelsburg G. W. E., VanderKam J. C.* 1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37–82. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2012. P. 58–63.

многие святые ангелы без числа, и с ними Глава дней; Его глава бела и чиста, как волна, и Его одежда неописуема. И я упал на свое лицо, и все мое тело сплавилось, и мой дух изменился; и я воскликнул громким голосом, духом силы, и прославил, и восхвалил, и превознес. И эти прославления, которые вышли из моих уст, были приятны для того Главы дней. И сам Глава дней шел с Михаилом и Гавриилом, Руфаилом и Фануилом, и с тысячами, и со тьмами тысяч, с ангелами без числа. И тот ангел пришел ко мне, и приветствовал меня своим гласом, и сказал: «Ты — Сын Человеческий, рожденный для правды, и правда обитает над тобою, и правда Главы дней не оставляет тебя». И он сказал мне: «Он призывает тебе мир во имя будущего мира, ибо оттуда исходит мир со времени сотворения вселенной, и таким образом ты будешь иметь его вовек и от века до века. И все, которые в будущем пойдут по твоему пути, — ты, которого правда не оставляет вовек, — жилища тех будут возле тебя и наследие их около тебя, и они не будут отделены от тебя вовек и от века до века. И таким образом возле Сына Человеческого будет долгая жизнь, и мир наступит для праведных, и будет прямой путь для праведных, во имя Господа духов от века до века».[1]

Долгое время исследователи Енохических преданий задавались вопросом, каким образом Сын Человеческий, представленный в предыдущих главах *Книги образов* как существо явно отличающееся от Еноха, вдруг внезапно в 71-й главе идентифицируется с ним. Дж. Вандеркам, наряду с другими учеными,[2] высказывает предположение, что этот парадокс можно объяснить, принимая во внимание концепцию, засвидетельствованную в некоторых древних иудейских текстах, согласно которой существо из плоти и крови могло обладать своим небесным двойником.[3] В качестве примера

[1] Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349.

[2] По мнению К. Флетчер-Луи, «представлениями об идентификации Еноха с Сыном Человеческим пронизан весь [текст], что входило в намерения автора, и в таком контексте глава 71-я представляет собой важнейший момент всей истории... уже в главе 37-й *Первой книги Еноха* в представлении его генеалогии он назван 'walda henos, walda 'adam, и оба этих термина означают "Сына Человеческого"» (*Fletcher-Louis C.* Luke-Acts. P. 151).

[3] *VanderKam J.* Righteous One. P. 182–183.

Вандеркам указывает на иудейские предания о патриархе Иакове, в которых образ этого библейского персонажа представлен «запечатленным в вышних».[1] Исследователь отмечает, что тема неведения мистиком о существовании своей высшей небесной личности просматривается, к примеру, в раннем псевдоэпиграфическом тексте под названием *Молитва Иосифа*.[2] Принимая во внимание все эти предания, Вандеркам высказывает предположение, что «Еноха следует воспринимать созерцающим своего небесного двойника,[3]

---

[1] *VanderKam J.* Righteous One. P. 182–183.

[2] М. Нибб высказался в поддержку гипотезы Вандеркама, сформулировав свое мнение таким образом: «Следовательно, я бы подержал это предположение, учитывая, что в *1 Енох* 71:14 Енох действительно идентифицируется с предсуществующим Сыном Человеческим, и я предполагаю, что странный характер этой идентификации, в сочетании с данными анализа стиля и языка этого текста, позволяет предположить, что главы 70–71, по всей видимости, представляют собой позднейшее добавление. Возможно, нет необходимости говорить о чем-то большем. Тем не менее, странность текста присутствует также на уровне редакторской работы над текстом, и в связи с этим не будет неуместным обратиться к идее, к которой Вандеркам привлекает внимание исследователей, а именно о том, что человек может обладать небесным двойником, и эта идея могла бы помочь понять трудные и странные выражения, использованные в тексте. Один из источников среди тех, что привлекает Вандеркам, *Молитва Иосифа*, Фрагмент А, особенно важен в этом аспекте. В этом тексте Иаков утверждает: "Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога и первоначальный дух, и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного творения. Я, Иаков, прозванный Иаковом людьми, имя же мое — Израиль. Я назван Богом Израилем, человеком, который видит Бога, потому что я — перворожденный всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога"» (пер. Р. В. Светлова в книге: Ветхозаветные апокрифы. СПб., 2009. С. 406). См.: *Knibb M.* Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls. P. 180.

[3] В связи с этим преданием, Дж. Чарльзуорт отмечает, что «в *1 Енох* 71:5 автор продолжает пояснять, что Енох — это тот, кто говорит от первого лица и находится "на небе небес". Из этого утверждения, по-видимому, можно сделать следующий вывод: титул "Сын Человеческий" относится к самому Еноху. Использование этого титула подразумевает, что Енох — не человеческое существо, а фигура, избранная из среды

существовавшего до телесного воплощения земной личности Еноха».[1]

В случае, если Сына Человеческого в *Книге образов* в самом деле следует понимать как небесного двойника мистика, тогда в этом сочинении, как и некоторых преданиях, связанных с именем Иакова,[2] мотив соединения адепта с его небесным архетипом, по-видимому, перекликается с мотивом Божьей Славы (*Кавод*). В *1 Енох* 71:5 говорится о том, что Енох был приведен архангелом Михаилом к огненной конструкции, окруженной реками живого огня, которую автор этого сочинения описывает как «нечто такое, что было устроено из кристалловых камней, и между теми камнями было пламя живого огня».[3]

Нет никаких сомнений в том, что огненная «конструкция» в *Книге образов* представляет собой Престол Славы, который, как мы помним, в *Книге стражей* также был представлен как структура из кристалловых камней, из-под которой выходили реки пылающего огня.[4] На это также указывает явное упоминание Престола

людей с особой целью. Возможно, ранний иудейский автор, создавший этот шедевр, хотел показать, что человек Енох встречается со своим небесным двойником, своим вечным "я", и Бог дарует ему честь служить Судьей на эсхатологическом суде». См.: *Charlesworth J.* The Date and Provenience of the Parables of Enoch // Parables of Enoch: A Paradigm Shift / Eds. D. Bock, J. Charlesworth. London: T&T Clark, 2013. P. 42.

[1] *VanderKam J.* Righteous One. P. 183.

[2] Одна особенность этого описания, которую следует отметить, состоит в том, что во время своего небесного восхождения Енох, как и Иаков в своем видении лестницы, ведущей на небеса, видит движения ангелов и их лица. В *1 Енох* 71:1 главный герой рассказывает о «сынах ангелов, как они ходят по огненному пламени; их одежды и их одеяние белы, и свет лица их, как кристалл» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349).

[3] Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349.

[4] В *Книге стражей* (*1 Енох* 14:18–19) Престол Славы также представлен как структура из «кристалловых» камней, окруженная огненными реками. Упоминание кристаллической природы Божьего Трона вызывает в памяти описание подобного же явления в Книге пророка Иезекииля 1:26, где о нем говорится как о престоле из сапфира (ספיר).

Божьего в *1 Енох* 71:8,[1] данное сразу же после описания огненной кристаллической структуры. Следует отметить также появление четырех Ангелов Присутствия, поскольку они будут постоянным отличительным признаком и в других рассказах о небесных двойниках, овеянных символикой образов Славы (*Кавод*). Далее в нашем исследовании мы увидим, что образ Славы (*Кавод*), играющий важную роль в *Книге образов*, продолжит быть очень важным мотивом и в других рассказах о небесных двойниках, имеющих отношение к теме небесного посредничества.

Следует немного подробнее остановиться на фигуре Сына Человеческого в качестве небесного *alter ego* седьмого допотопного патриарха в *Книге образов*. Насколько новой и необычной представляется эта связь патриарха с Сыном Человеческим в *Книге образов*? В этом отношении интересно отметить, что уже в своем первом появлении в главе 7-й Книги пророка Даниила фигура Сына Человеческого, возможно, уже овеяна концепцией небесного двойника.[2] Так,

[1] *1 Енох* 71:7: «И вокруг были серафимы, херувимы и офаннимы: это те, которые не спят и охраняют престол Его славы» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349).

[2] В связи с концепцией небесного двойника, Коллинз отмечает, что «Сын Человеческий — это не персонификация общины праведников, а мифологический небесный двойник. Характерной особенностью мифологической концепции подобного рода двойника служит тот факт, что он воспринимается как более реальное и долговечное существо, чем соответствующий ему реальный человек, и стоит выше его в иерархии бытия. С точки зрения современного сознания, нормальным считалось бы обратное соотношение. Это “вопрос о людях, прежде чем вопрос об ангелах”. Человеческое сообщество — данность нашего опыта и знания. Положение небесного двойника определяется на основании этой данности. В той мере, в какой Сын Человеческий воспринимается реальным существом, он символизирует судьбу общины праведников как в аспекте ее скрытого состояния в настоящем, так и в аспекте ее будущей явленной данности» (*Collins J.* The Apocalyptic Imagination. P. 187). Коллинз также замечает, что «тесная связь между индивидуальным Сыном Человеческим и общиной праведников послужила основанием для некоторых исследователей выдвинуть гипотезу о якобы существовавшей древнееврейской концепции коллективной личности. Эта идея подвергалась справедливой критике, так как она предполагает “психическое единство” и осно-

Дж. Коллинз ранее высказал гипотезу о том, что уже в Книге пророка Даниила фигуру Сына Человеческого следует воспринимать как небесного двойника. Вместе с тем, по мнению Коллинза, в Книге пророка Даниила Сын Человеческий представляет собой небесное *alter ego* не отдельного человеческого существа, а целого человеческого сообщества.[1] Размышляя над смыслом образов, представленных в главе 7-й, Коллинз высказывает следующие предположения:

> [Сын Человеческий]... — это не человек, по крайней мере в обычном смысле слова, а, скорее, небесное существо. Близкую аналогию этой концепции можно обнаружить в фигурах богов, служащих покровителями наций в ближневосточной мифологии. Эти божества характеризуются неким единением со своими народами, хотя они отчетливо отграничиваются от них. В то время как «богов Емафа и Арпада» (Ис. 36:19) невозможно воспринимать отдельно от народов, которых они представляют, нет никаких сомнений в том, что любое божество предполагалось наделенным большей властью, чем его народ, а также могло действовать отдельно от него и даже против него. Небесные представители народов играли важную роль в апокалиптической литературе, что особо проявляется в таких текстах, как Книга пророка Даниила 10, где ангельские «князья» Персии и Греции действительно ведут битву с Михаилом, «вашим князем». Я высказывал предположение в другой работе о том, что выражение «как бы Сын Человеческий» в Книге пророка Даниила 17 следует понимать как небесного представителя правоверных иудеев.[2]

вывается на устаревших антропологических теориях, несостоятельность которых признается широким кругом ученых». См.: Ibid. P. 185, а также: *Collins J.* Daniel: A Commentary on the Book of Daniel. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993. P. 82, 310.

[1] Возможно, такого рода соответствия можно обнаружить и в *Книге образов*. Так, Д. Олсон утверждает, что «Сын Человеческий в *Книге образов*, также названный “Избранным” и “Праведным”, обладает земным соответствием в собрании “избранных”, “праведных” и “святых” (38:1; 41:2; 45:1; 46:8; 53:6; 62:8)» (*Olson D.* A New Reading. P. 96).

[2] *Collins J.* The Heavenly Representative: The «Son of Man» in the Similitudes of Enoch // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms / Eds. J. Collins, G. Nickelsburg. SBLSCS, 12. Missoula, Montana: Scholars,

Следует отметить также, что подобная тенденция изображать потусторонние фигуры в качестве представителей человеческих сообществ, по-видимому, подтверждается[1] также функциями и атрибутами, которыми наделены фигуры антагонистов в Книге пророка Даниила, а именно, четыре печально знаменитых зверя, понимаемых в тексте как потусторонние представители враждебных народов.[2]

Возвращаясь к образу Сына Человеческого, следует заметить, что эта знаменитая фигура, наделенная посреднической ролью во многих апокалиптических текстах, тесно связана с концепциями небесного двойника не только в иудейских, но и в христианских источниках. Согласно гипотезам, выдвинутым некоторыми исследователями, подобного рода концептуальное развитие можно обнаружить уже в канонических Евангелиях, где имя — Сын Человеческий — представляет собой самоопределение Иисуса. Д. Эллисон задается очень интересным вопросом о том, возможно ли, чтобы «некоторые высказывания Иисуса о Сыне Человеческом подразумевали концепцию его небесного двойника, с которым он уже был объединен в настоящем времени или объединится в будущем?»[3] Исследователь далее отмечает, что «уже Дейвид Кэтч-

1980. P. 114. См. также: *Idem.* The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel. HSM, 16. Missoula, Montana: Scholars, 1977. P. 144–146.

[1] Похожий случай, когда Сын Человеческий сопоставляется с небесными представителями социальных сообществ, можно обнаружить в 1-й главе Откровения Иоанна, где представлены фигура Сына Человеческого и семи ангельских покровителей семи христианских Церквей. На эту тему см.: *Aune D. E.* Revelation 1–5. WBC, 52A. Nashville: Thomas Nelson, 1997. P. 109–111.

[2] См. исследование Д. Ханны о небесных представителях наций, как позитивных, так и демонических, в статье: *Hannah D.* Guardian Angels and Angelic National Patrons in Second Temple Judaism and Early Christianity//Angels, the Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception/Eds. F.V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. P. 413–435

[3] *Allison D. C.* Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. P. 300. См. также: *Koch K.* Questions

поул[1] высказывал предположение, имея в виду текст Мф. 18:10, что в Евангелии от Луки 12:8–9 Сын Человеческий выступает в роли ангела-хранителя Иисуса».[2] В свете этого, Эллисон отмечает, что «если Иисус и небесный Сын Человеческий были двумя сущностями и в то же время одним целым, мы можем получить ясный ответ на вопрос, почему в некоторых высказываниях Сын Человеческий представляется пребывающим на земле, в то время как в других он выступает как фигура, уже находящаяся на небе».[3]

В самом деле, в 12-й главе Евангелия от Луки обнаруживается определенная концептуальная связь, в контексте которой Сын Человеческий, по-видимому, воспринимается как небесный двойник земного Иисуса. Следует напомнить, что в тексте Лк. 12:8–9 содержатся следующие слова Иисуса:

> Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими.[4]

Regarding the So-Called Son of Man in the Parables of Enoch: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig //*Boccaccini G*. Enoch and the Messiah Son of Man. P. 237, n. 24.

[1] *Catchpole D*. The Angelic Son of Man in Luke 12:8 //NovT 24 (1982). P. 255–265. Об этой традиции см. также: *Chilton B*. (The) Son of (the) Man, and Jesus //Authenticating the Words of Jesus / Eds. B. Chilton, C. A. Evans. Leiden: Brill, 1999. P. 259–288; *Gathercole S. J*. The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. P. 267–268.

[2] *Allison D*. Constructing Jesus. P. 300.

[3] Ibid.

[4] Если в тексте Лк. 12:8–9 в самом деле речь идет о небесном двойнике Иисуса в виде Сына Человеческого, очень важным представляется также стих 10, непосредственно следующий за приведенным ранее текстом. В этом стихе Иисус заявляет, что «всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится». Как будет показано далее в нашем исследовании, в некоторых христианских и манихейских преданиях небесный двойник человеческого существа зачастую идентифицировался со Святым Духом.

Предпринимая попытку объяснить возможность присутствия концепции небесного двойника земного Иисуса в форме Сына Человеческого в этом тексте Евангелия от Луки, Д. Кэтчпоул обращает внимание на стих из Мф. 18:10, — отрывок, имеющий важнейшее значение для развития христианских версий концепции небесного двойника, где «малые» (μικροί) на земле изображаются в качестве ангелов Божественного Присутствия, или Лица (*Сарим ха-Паним*), находящиеся в непосредственной близости к Богу.[1] Сравнивая фрагменты текстов из Евангелий от Луки и от Матфея, Д. Кэтчпоул высказывает предположение, что

> ...главный смысл здесь состоит в том, что ангел, допущенный к Божьему присутствию, как предполагается, должен свидетельствовать либо в пользу, либо против человека, к которому обращено это речение, в зависимости от того, обращается он с таким μικρός милостиво или жестоко. Ангел выступает в роли хранителя человека, определяемого как μικρός. В свете такого рода схемы, смысл текста Лк. 12:8 становится совершенно понятным. В нем предполагается, что Сын Человеческий будет свидетельствовать либо в пользу, либо против человека, к которому обращается Иисус, и который либо признает, либо отрицает его, именно благодаря тому что Сын Человеческий — небесный поручитель земного Иисуса.[2]

Д. Кэтчпоул далее отмечает, что такая идея небесного ангельского покровителя или поручителя обнаруживается не только исключительно в приведенном тексте Евангелия от Луки; ее можно найти также в других иудейских сочинениях, таких как Книга Товита 12:15 и *1 Енох* 104:1, так что, следовательно, эта идея «представляет собой идивидуализированный вариант древней концепции ангельского правителя каждого народа (ср.: Дан. 10:12; 12:1; Сир. 17:17)».[3]

Кроме того, К. Флетчер-Луи предлагает некоторые дополнительные примеры из Енохических текстов, которые, по мнению

---

[1] *Catchpole D.* The Angelic Son of Man in Luke 12:8. P. 260.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

этого исследователя, подтверждают[1] правдоподобность гипотезы Кэтчпоула. К. Флетчер-Луи замечает, что

> в *Книге образов* обнаруживается очень близкое сравнение с этой конструкцией человеческого существа / небесного двойника, особенно в свете исследования этого текста, которое предпринял Дж. К. Вандеркам. Енох — это человеческое существо, которое, бывшее предсуществующим, затем во всей полноте осознает свою идентичность как небесного Сына Человеческого. Мнение Вандеркама теперь может получить подтверждение сравнением с преданиями, сохранившимися в текстах Евангелий, где Иисус, а не Енох представляет собой истинное явление небесного Сына Человеческого. Параллелью к этой конструкции может служить *Молитва Иосифа*, где Иаков и Израиль — это имена для земной и небесной идентичностей одного и того же индивидума.[2]

[1] Тщательно изучив гипотезу Кэтчпоула, К. Флетчер-Луи замечает, что «в ней есть два взаимосвязанных слабых момента. Во-первых, он слишком жестко разграничивает Иисуса и его ангельского двойника, что противоречит концепции Сына Человеческого, известной из других источников. Во-вторых, Кэтчпоул не смог найти примера текстов, где разграничение между ангелом-хранителем и человеческим существом выражалось бы посредством разных имен или титулов, отдельных для каждой из таких сущностей» (*Fletcher-Louis C.* Luke-Acts. P. 235–236).

[2] *Fletcher-Louis C.* Luke-Acts. P. 236. К. Флетчер-Луи также отмечает, что сравнение с текстом Мф. 18:10, проводимое Кэтчпоулом, содержит в себе опасность сведения фигуры Сына Человеческого к небесному двойнику всего лишь одного персонажа священной истории, т. е. Иисуса. По мнению К. Флетчер-Луи, «не следует упускать из виду тот факт, что Сын Человеческий наделен совершенно особой должностью в небесном мире, а именно судьи и заступника. Нет никаких сомнений в том, что Иисус мог сказать, по аналогии с текстом Мф. 18:10, что "ангелы-хранители всех, кто признает одного из малых сих на земле, признают их пред (другими) ангелами Божьими". Тот факт, что подобного рода признания и отвержения происходят пред ангелами Божьими, предполагает, что Сын Человеческий противопоставлен этим ангелам. Тот факт, что Иисус / Сын Человеческий в этом речении представляет собой на самом деле существо, превосходящее ангелов по своему статусу, указывает на очень важную связь этого высказывания с *Книгой образов*, до

Мы могли бы добавить также, что концепцию Сына Человеческого как небесного двойника Иисуса можно обнаружить не только в Евангелии от Луки. Так, в ряде стихов из Евангелия от Иоанна, а именно Ин. 1:18, 1:51 и 3:13,[1] рассуждения о небесной сущности

сих пор не принимавшейся в расчет исследователями» (Ibid. P. 237). В своей недавно опубликованной книге Флетчер-Луи вновь подтверждает свои взгляды, отмечая, что в тексте Лк. 12:8–9 «присутствие небесного двойника Иисуса... стоит за его эмпирической земной личностью». Он утверждает, что в тексте Лк. 12:8–9 «рассуждения о Сыне Человеческом могут восприниматься как тот способ, каким следует говорить об истинной, небесной личности Иисуса, не узнанной на земле. По аналогии с мнением Иисуса о том, что его ученики имеют их ангельское "я", или двойника на небесах (как, по всей вероятности, следует понимать смысл Мф. 18:10), Иисус, в действительности, уже в настоящем времени представляет собой небесного Сына Человеческого, о котором говорится в апокалиптических преданиях. На земле его личность как Сына Человеческого остается неузнанной, и со стороны некоторых людей он даже подвергается оскорблениям (Лк. 12:10), однако на небесах его свидетельство на Божьем суде имеет решающее значение (ср.: Дан. 7:9–14)» (*Fletcher-Louis C.* Jesus Monotheism: Vol. 1: Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond. Eugene, OR: Cascade Books, 2015. P. 103).

[1] Размышляя над смыслом этих преданий, Я. Фоссум замечает, что «наконец, обращаясь к тексту Ин. 1:51, мы теперь можем задать себе вопрос, содержит ли это Евангелие идею о том, что Иисус, подобно Иакову-Израилю, пребывает на небе и на земле одновременно. По-видимому, такая идея действительно составляет один из аспектов христологии автора Евангелия от Иоанна, а исследователи до сих пор не обращали внимания на этот факт и недооценивали его. В Ин. 1:18 говорится, что "Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), Он явил". Не будет совсем невероятным предположить, что причастием ὢν обозначается непрерывное вневременное пребывание Иисуса, дарующего откровение, с Богом: даже в своем земном существовании, даруя откровение, Сын в то же время пребывает в лоне Отца. Первоначально текст Ин. 3.13, возможно, читался следующим образом: "Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ)". В этом утверждении Иисуса мы вновь обнаруживаем предполагаемое указание на вечное пребывание дарующего откровение Иисуса с Богом». См.: *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 149.

Иисуса, по-видимому, также перекликаются с преданием о Сыне Человеческом.[1] Далее в нашем исследовании мы предпримем попытку более подробного и пристального изучения такого рода направлений в развитии христианского богословия.

Вторая книга Еноха

Дальнейшее развитие концепции небесного двойника Еноха прослеживается в еще одном раннем иудейском псевдоэпиграфическом сочинении — *Второй книге Еноха*, в котором символика соответствий между земными и небесными реалиями выходит на новый концептуальный уровень. В этом тексте, созданном, возможно, в I в. н. э., до разрушения Второго Храма,[2] представлено небесное путешествие седьмого патриарха к Престолу Бога, у которого герой веры претерпевает светоносное преображение в небесное существо. Как и в *Книге образов*, преображение мистика происходит возле

---

[1] О концепции Сына Человеческого как небесного двойника Иисуса в четвертом Евангелии см.: *Burney C. F.* The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxford: Clarendon, 1922. P. 115; *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. P. 245; *Odeberg H.* The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1929 (repr.: Chicago: Argonaut Publishers, 1968. P. 33–42); *Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition // NTS 30 (1984). P. 498–507; *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 135–151.

[2] О датировке *Второй книги Еноха* см.: *Charles R. H., Morfill W. R.* The Book of the Secrets of Enoch. Oxford: Clarendon Press, 1896. P. XXVI; *Charles R. H., Forbes N.* The Book of the Secrets of Enoch // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament / Ed. R. H. Charles. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1913. P. 2. 429; *Milik J. T.* The Books of Enoch. Oxford: Clarendon, 1976. P. 114; *Böttrich C.* Das slavische Henochbuch. JSHRZ, 5. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995. S. 813; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 323–328; *Idem.* The Sacerdotal Traditions of 2 Enoch and the Date of the Text // New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only / Eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski. SJS, 4. Leiden: Brill, 2012. P. 103–116.

Славы Бога, которая во *Второй книге Еноха* обозначается как Лицо Божье.[1] Согласно автору этого сочинения, после преображения Еноха в высших небесных сферах патриарх должен вернуться в область человеческого обитания ради того, чтобы сообщить откровения, полученные в Царстве Небесном. В данном случае предание о небесном двойнике обретает новое концептуальное измерение благодаря тому, что главный герой изображается временно покидающим свою небесную персону и снимающим с себя соответствующие этому статусу светоносные небесные одеяния, чтобы вернуться в земную человеческую общину.

В тексте *2 Енох* 39:3–6 патриарх представлен вернувшимся на землю и рассказывающим своим детям о случившейся с ним ранее великой встрече с Божественным Лицом. В краткой редакции этого славянского псевдоэпиграфа можно обнаружить следующее описание этого события:

> Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки, — руку равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне, — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца.[2]

Интересно, что в этом откровении Еноха особо подчеркивается контраст между двумя идентичностями провидца: земным Енохом

---

[1] В трактате *Ялкут Шимони* говорится о Божественном Лице, взирающем на тысячи мистиков. Об этой традиции см.: *Idel M.* Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. P. 45.

[2] *Навтанович Л. М.* Книга Еноха//Библиотека литературы Древней Руси/Под ред. Д. С. Лихачева. В 20 т. СПб., 1999. С. 3.220–221; *Andersen F.* 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch//The Old Testament Pseudepigrapha/Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 1.163.

(«подобно вам созданного человека») и его небесным двойником (тем, кто «видел лицо Господа»). Енох представляет себя как бы в двух измерениях: как земное существо, стоящее в данный момент перед своими детьми и обладающее человеческим лицом и телом, и как небесное существо, видевшее Божье Лицо в Царстве Небесном. Эти описания двух состояний (земного и небесного) неоднократно повторяются в рассказе патриарха. В свете этого, возможно, что целью наставления Еноха своим детям было не простое подчеркивание различия между его человеческим телом и Божественным телом, а разграничение между *этим* Енохом, человеком, «подобно вам созданным», и *другим*, ангельским Енохом, пребывающим пред Божьим Лицом. Случившееся ранее преображение Еноха в образ, облеченный славой, и посвящение его в служителя Божьего Присутствия, представленные в тексте 22-й главы *Второй книги Еноха*, служат подтверждением этого предположения. Маловероятно, что Енох каким-то образом совершенно оставил свой небесный статус и свое уникальное место служения пред Божьим Лицом, о даровании которых говорится в предыдущих главах. О постоянном небесном местопребывании Еноха сообщается в главе 36-й, где Бог говорит Еноху, перед его кратким посещением земли, что небесное место было приготовлено для него, и что он будет пребывать пред Лицом Божьим «отныне и *вечно*».[1] Для нашего исследования особенно важен тот факт, что процесс идентификации мистика с его небесным двойником включает в себя наделение его обязанностями Ангела (или князя) Присутствия (*Сар ха-Паним*). Важность этого события для формирования концепции небесного двойника во *Второй книге Еноха* очевидна, так как оно подразумевает такое состояние Еноха, в котором он может существовать одновременно как ангельский двойник, обитающий на небесах, и как земной человек, которого Бог посылает периодически с миссионерскими поручениями.

Похожие обстоятельства существования мистика можно обнаружить в *Завещании Исаака*, где архангел Михаил выступает в роли двойника Авраама. Так, в *Завещании Исаака* 2:1–9 говорится следующее:

[1] *2 Енох* 36:3; *Навтанович Л*. Книга Еноха. С. 3.218–219.

Случилось так, что, когда приблизилось время нашего отца Исаака, отца отцов, оставить этот мир и покинуть смертное тело, Сострадательный и Милосердный послал к нему главу ангелов, Михаила, которого он ранее посылал к Аврааму, утром двадцать восьмого дня месяца Месоре. Ангел сказал ему: «Мир тебе, о возлюбленный сын, наш отец Исаак!» С тех пор каждый день с ним говорили святые ангелы. Так он простерся ниц и увидел, что ангел напоминает его отца Авраама. Затем он открыл уста, вскрикнул громким голосом и сказал с радостью и ликованием: «Вот! Я увидел твое лицо, как будто я увидел лицо милосердного Творца». Тогда ангел сказал ему: «О, мой возлюбленный Исаак, я был послан к тебе от присутствия живого Бога забрать тебя на небо, чтобы ты пребывал со своим отцом Авраамом и всеми святыми. Ибо твой отец Авраам ждет тебя; он сам чуть не отправился за тобой, но сейчас он отдыхает. Для тебя готов престол рядом с твоим отцом Авраамом, а также для твоего возлюбленного сына Иакова. И все вы будете над всеми остальными в царстве небесном во славе Отца и Сына и Святого Духа».[1]

В этом псевдоэпиграфическом тексте можно также наблюдать поразительное разграничение между ангельским вестником, принявшим облик Авраама, посланным ради миссионерского путешествия на землю для наставления Исаака, и «другой» идентичностью Авраама, ожидающей Исаака на небесах.

Как будет показано далее в нашем исследовании, в некоторых раввинистических рассказах об Иакове также можно обнаружить похожую концепцию небесного двойника, когда в этих текстах представлены ангелы, созерцающие Иакова как персонажа, одновременно утвержденного на небесах и «спящего на земле».[2] В связи с такой

[1] *Stinespring W. F.* Testament of Isaac // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 1.905.

[2] *Таргум Неофити* на Быт. 28:12: «...и вот, ангелы, бывшие пред Господом, восходили и нисходили и взирали на него [Иакова]». См.: Targum Neofiti 1: Genesis // Tr. M. McNamara. ArBib, 1A. Collegeville: Liturgical Press, 1992. P. 140. *Берешит Рабба* 68:12: «...они восходили ввысь и видели его образ, и они нисходили вниз и созерцали его спящим» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. 10 vols. London: Soncino, 1961. P. 2.626).

парадоксальной ситуацией, когда мистик не только объединен со своим небесным двойником в образе Ангела Присутствия, но также сохраняет способность вернуться в область земного обитания, Дж. Смит отмечает, что «особенно характерный пример подобной традиции среди различных текстов, в которых содержатся многообразные предания о Енохе, — это *Вторая книга Еноха.* В этом произведении говорится, что Енох сначала был человеком (гл. 1), вознесенным на небеса и ставшим ангелом (22:9, ср.: *3 Енох* 10:3 и 48C), затем вернулся на землю как человек (33:11) и, наконец, вновь вознесся на небеса, чтобы обрести свой ангельский статус (67:18)».[1]

Особую важность в этом рассказе из *Второй книги Еноха* для нашего исследования преданий о небесном двойнике представляет тот факт, что в то время как «небесная версия» Еноха навечно утверждена на небесах и он облечен обязанностью ангельского служителя Божественного Присутствия, его «земная версия» направляется Богом в нижние миры ради передачи людям книг, написанных вознесенным на небеса главным героем повествования. Так, в тексте *2 Енох* 33:3–10 говорится о том, что Бог наделяет Еноха обязанностью распространения этих небесных книг на земле:

> И вот, то, что я рассказал тебе ныне, и то, что ты видел на небесах, и то, что видел на земле, и то, что ты написал в книгах, — все это я создал премудростью своей... Охвати, Енох, сказанное умом своим, и осознай, кто говорил с тобой, и возьми книги, *которые я написал...* сойди на землю и скажи сынам своим то, что я сказал тебе... И дай им книги, написанные тобой, да прочтут и познают Творца своего... И передай книги, написанные тобой, детям и детям детей, и дай наставления близким, и пусть передаются книги из рода в род.[2]

---

[1] *Smith J. Z.* Prayer of Joseph//The Old Testament Pseudepigrapha/ Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.705. См. также: *Smith J. Z.* The Prayer of Joseph//Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough/Ed. J. Neusner. SHR, 14. Leiden: Brill, 1968. P. 290–291.

[2] *2 Енох* 33:3–10 (краткая редакция); *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.157; *Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.216–219; *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch. P. 131.

В этом рассказе особенно удивительным представляется тот факт, что, повелевая адепту спуститься в нижние миры с небесными книгами, Бог сам, как кажется, принимает на себя идентичность мистика в качестве небесного писца. Бог говорит Еноху, который был уже ранее представлен как писец, создавший небесные книги,[1] что именно Он сам их написал. Как будет показано далее в нашем исследовании, такая ситуация напоминает некоторые другие предания о небесных двойниках: например, в источниках, связанных с именем Моисея, а именно в *Книге Юбилеев*, где Ангел Присутствия также, по-видимому, принимает на себя идентичность Моисея в качестве небесного писца. Следует отметить, что в *Книге Юбилеев*, как и во *Второй книге Еноха*, границы между образом небесного писца как высшей идентичности мистика, заявляющего о себе как о том, кто написал «первый закон», и Богом кажутся размытыми.[2] В тексте *2 Енох* 33, где Бог, изображаемый как писец, повелевает седьмому допотопному патриарху передать книги, написанные его [Еноха] рукой, возможно, содержится свидетельство парадоксальной связи между высшей и низшей идентичностями писца.

Тот факт, что в 33-й главе *Второй книги Еноха* говорится об отправке патриарха на землю для передачи книг, «которые он написал», и авторство которых в этом же тексте приписывается самому Богу, также заслуживает внимания, учитывая, что в преданиях, содержащихся в *Книге Юбилеев*, тоже обнаруживается идея о двойнике Моисея, облеченного в Ангела Присутствия. Этот ангельский служитель заявляет о претензии на авторство текстов, которые иудейская традиция со всей ясностью приписывает Моисею. В *Книге Юбилеев*, как и во *Второй книге Еноха*, создание авторитетных древних письменных свидетельств может рассматривать-

---

[1] См.: *2 Енох* 23:6: «Я... подробно записал все и исписал 360 и 60 книг» (*Навтанович Л*. Книга Еноха. С. 3.214–215).

[2] См.: *Книга Юбилеев* 6:22 и 30:12. О размытых границах между личностью Ангела Присутствия и Богом в *Книге Юбилеев* см.: *VanderKam J*. The Angel of the Presence in the Book of Jubilees // DSD 7 (2000). P. 390–392. Следует отметить, что тенденция к идентификации небесной личности мистика с Богом или его антропоморфным фасадом (известным как его *Кавод* или *Паним*) ощущается во всех сочинениях, содержащих предания о небесном двойнике.

ся как процесс, осуществляемый одновременно как земными, так и небесными авторами, при этом именно в обязанности земных идентичностей мистиков входит передача таких книг людям.

Третья книга Еноха, или *Сефер Хейхалот*

Перед тем как мы приступим к изучению общих черт, характерных для нескольких текстов, принадлежащих к традиции, связанной с именем Еноха, следует на некоторое время остановиться на рассмотрении еще одного очень важного, на этот раз раввинистического, источника, в котором также обнаруживается идея о небесном *alter ego* седьмого допотопного патриарха. В этом тексте, известном как *Третья книга Еноха*, или *Сефер Хейхалот* (*Книга [Небесных] Дворцов*), вне всяких сомнений, Енох является отождествленным со своей небесной идентичностью, облеченной в форму высшего ангела Метатрона. В этом загадочном раввинистическом сочинении, созданном на несколько веков позже, чем Енохические рассказы времен Второго Храма,[1] предпринимаются попытки придать древним апокалиптическим образам и идеям новый мистический аспект. Так, внимательный читатель *Третьей книги Еноха* вскоре узнает, что апокалиптические отличительные признаки седьмого допотопного патриарха не были забыты автором, принадлежащим к традиции Хейхалот.

[1] Несмотря на то, что этот текст, несомненно, включает в себя ранние псевдоэпиграфические предания, окончательная редакция этого произведения обычно датируется IX–X вв. н. э. П. Шефер отмечает, что данный текст относится к поздней стадии развития литературы Хейхалот. По мнению этого исследователя, в качестве *terminus post quem* для этого сочинения следует принимать время окончательной редакции Вавилонского Талмуда, а в качестве *terminus ante quem* — цитаты из § 71–80 этого сочинения в трудах караимского автора Киркисани, что означает, в целом, период времени создания окончательной редакции *Третьей книги Еноха* приблизительно от 700 г. н. э. до 900 г. н. э. См.: *Schäfer P.* The Origins of Jewish Mysticism. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2009. P. 315–316. См. также: *Alexander P. S.* The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch // JJS 28 (1977). P. 156–180.

В самом деле, некоторые из ролей и титулов Метатрона, использованные и истолкованные автором *Сефер Хейхалот*, по-видимому, связаны с теми характерными признаками Еноха, которые нам уже известны из нашего предыдущего анализа преданий, связанных с его именем. Подобные обязанности, в действительности, представляют собой продолжение (и в некоторой степени доведение до логического конца) ролей седьмого допотопного патриарха. Как мы помним, этот персонаж был наделен различными ангельскими обязанностями после своего драматичного преображения на небесах. В отношении этих путей развития рассматриваемой нами концепции К. Флетчер-Луи замечает, что «повествование о преображении Еноха в высшего ангела Метатрона в *Третьей книге Еноха* представляет собой нечто вроде кульминации в развитии Енохических преданий».[1]

Следует отметить, что некоторые мотивы предания о Метатроне, нашедшего свое отражение в *Сефер Хейхалот*, ведут свое происхождение не только от Енохических концепций; они, несомненно, сформировались под влиянием других традиций, связанных с посредническими фигурами в различных религиозных течениях иудаизма. В этом отношении необходимо заметить, что первоначальная гипотеза Х. Одеберга, состоявшая в том, что идентификация Метатрона и Еноха представляла собой ключевой момент в процессе формирования образа Метатрона, подвергалась критике со стороны ряда выдающихся исследователей иудейской мистической традиции, таких как М. Гастер, Г. Шолем, Ш. Либерман и Й. Гринфилд. Эти специалисты отмечают, что образ Метатрона невозможно объяснить только на основании ранней Енохической традиции, так как Метатрон обладает множеством имен и функций, не упоминающихся в ранних текстах о Енохе и напоминающих о свойствах, присущих, например, архангелу Михаилу, ангелу Иаоилу и другим ангельским персонажам ранних источников иудейской традиции.

[1] *Fletcher-Louis C.* Luke-Acts. P. 156. См. также: *Himmelfarb M.* The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul//Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting/Ed. A. Y. Collins. Semeia, 36. Decatur, Georgia: Scholars, 1986. P. 97–111, особ. 102.

Тем не менее, как мы помним, уже в ранних Енохических рассказах, таких как *Книга образов*, седьмой допотопный патриарх наделяется особыми именами и ролями, характерными для других посреднических фигур, включая функции Сына Человеческого. Некоторые исследователи даже высказывали предположение, что предания о Сыне Человеческом могли играть важнейшую роль в последующем процессе обретения Енохом его небесного *alter ego*, облеченного в форму Метатрона. Так, в связи с подобными течениями в формировании рассматриваемых концепций, А. Сигал отмечает, что

> ...в Третьей, или Еврейской, книге Еноха Метатрон представлен сидящим на троне возле Бога, и он назначен над ангелами и небесными силами осуществлять функции визиря и полномочного представителя. Эти предания связаны с ранним Енохическим циклом в апокалиптической литературе, так как в мистической традиции Енох представлен вознесенным на высочайшее небо (предание, основанное на тексте Быт. 5:24), где он претерпевает преображение в огненного ангела Метатрона. В подобной концепции очевидно прослеживается влияние древних преданий о «Сыне Человеческом», нашедших свое отражение в главах 70-й и 71-й Эфиопской книги Еноха, однако в традиции иудейского мистицизма древние предания были переосмыслены таким образом, что Енох и Метатрон превратились в *alter ego* друг друга, в то время как ни имя «Сын Человеческий», ни обозначение «Сын Божий» вообще не встречаются в такого рода источниках.[1]

Помимо влияния преданий о Сыне Человеческом на формирование концепции Еноха-Метатрона, не следует забывать также и о других апокалиптических посреднических фигурах, таких как архангелы Иаоил или Михаил. В ставшем классическим исследовании Г. Шолема проводится различие между двумя основными аспектами концепции Метатрона, которые, по мнению Шолема, соединились и слились в одно целое в раввинистических и Хейхалот источниках. Такими аспектами служат, с одной стороны, ха-

[1] *Segal A. F.* Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. Leiden: Brill, 1977. P. 65.

рактерные признаки и обозначения Еноха, а с другой стороны — предания, связанные с такими небесными персонажами, как Иаоил и Михаил. Г. Шолем пишет, что

> ...в одном своем аспекте Метатрон идентифицируется с Иаоилом и Михаилом, и в источниках, свидетельствующих об этом, нет никаких указаний на его преображение из человеческого существа в ангельское. К источникам такого типа относятся талмудические тексты, в которых говорится о Метатроне. В другом своем аспекте Метатрон идентифицируется с фигурой Еноха, в том его образе, как он представлен в апокалиптической литературе и многочисленных текстах литературы аггады и таргумов, которые, хотя и не обязательно датируются более поздним временем, чем Талмуд, тем не менее, никак с ним не связаны. Ко времени создания *Сефер Хейхалот*, или *Третьей книги Еноха*, эти два аспекта уже сплелись в одну концепцию.[1]

Несмотря на вышеупомянутую критику гипотезы Х. Одеберга, возможность влияния Енохической традиции на образный строй, присущий преданиям о Метатроне, никогда не отвергалась исследователями, несмотря на их новый подход к изучаемым проблемам, главным образом благодаря Енохическим традициям, сохраненным в *Сефер Хейхалот*. К примеру, Г. Шолем неоднократно указывал на концептуальное измерение, присущее преданиям о Метатроне, которое, по его мнению, было явным образом связано с ранними Енохическими источниками. Тем не менее, исследователи зачастую истолковывают эту Енохическую составляющую в предании о Метатроне как влившуюся в него на более позднем этапе его развития, значительно позднее тех стадий, когда концепция Метатрона начинала формироваться.

В самом деле, в *Сефер Хейхалот* Метатрон предстает наделенным некоторыми ролями, упоминаний о которых нет в ранних источниках Енохической традиции, таких как рассказы, вошедшие в *Первую (Эфиопскую) книгу Еноха*, а именно, в *Сефер Хейхалот* Метатрон назван «Отроком», «Князем Мира», «Измерителем

[1] *Scholem G.* Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. P. 51.

и Мерой Господа», «Князем Божественного Присутствия», «Князем Торы» и «Малым Яхве».[1] Вполне возможно, что многие из этих обозначений восходят своими истоками к иудаизму домишнаитского периода, в котором получила развитие концепция небесных посредников, таких как архангелы Михаил и Иаоил, Адам, Моисей, Ной, Мелхиседек и других персонажей, воспринимаемых в качестве небожителей.

Также по сравнению с ранними Енохическими рассказами в *Сефер Хейхалот* можно обнаружить более подробные изображения того способа, которым земная идентичность Еноха претерпевает драматичное превращение в его трансцендентное «я». Один из самых удивительных примеров подобных описаний — 15-я глава *Третьей книги Еноха*, где представлено преображение земного тела патриарха в огненный небесный образ высшего ангела. В *3 Енох* 15 говорится следуюшее:

> Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям Шхины, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы — в яркий огонь, мои кости — в можжевеловые уголья, мои ресницы — во вспышки молнии, мои глазные яблоки — в огненные факелы, волосы на моей голове — в горячие языки пламени, мои конечности — в горящие огнем крылья, а мое тело (וגוף קומתי) — в ярко пылающее пламя.[2]

Более того, в отличие от ранних Енохических текстов, в *Сефер Хейхалот* небесный двойник мистика представлен не просто ангельским, а божественным существом, поскольку он назван в этом сочинении меньшим проявлением Божьего Имени.

---

[1] Исчерпывающий анализ этих ролей см. в моей работе: *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 121–146.

[2] *3 Енох* 15; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 193; *Alexander P.* 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch//The Old Testament Pseudepigrapha/ Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 1.267; *Schäfer P., Schlüter M., von Mutius H. G.* Synopse zur Hekhaloth-Literatur. TSAJ, 2. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981. S. 10–11.

Концепция небесного архетипа Еноха как предсуществующей божественной сущности, пребывающей за пределами сотворенного мира и истории, очень важна для понимания взаимоотношений между патриархом и его двойником. Тем не менее, по-видимому, Енох — не единственная земная идентичность великого ангела.

Несмотря на то, что титул «отрок», обнаруживаемый в *Сефер Хейхалот*, служит указанием на тот факт, что этот великий ангел присоединился к ангельскому сонму довольно поздно, в другом интересном тексте в главе 48-й утверждается, что высшая идентичность Метатрона, по-видимому, предшествовала его земному существованию в виде Еноха. Так, в *3 Енох* 48C:1 (*Synopse* §72) содержатся детали следующего предания:

> Святой, будь Он Благословен, сказал: Я соделал его сильным, Я взял его, Я предназначил его — *Метатрона*, раба (עבדי) моего — быть первым среди всех сынов высей... Я соделал его сильным в (период) поколения первого человека... «Я взял его» (т. е. Еноха), сына Иареда, из их среды, и вознес его... «Я предназначил его» быть над всеми хранилищами и сокровищницами, которые есть у Меня на каждой тверди...[1]

В этом тексте Метатрон, по-видимому, представляется божественным существом, впервые воплотившемся во время поколения Адама, а затем во время поколения потопа в виде седьмого патриарха Еноха. Так, анализируя рассматриваемый фрагмент из 48-й главы *Третьей книги Еноха*, М. Идель отмечает, что

> ...в этом тексте представлены два этапа истории Метатрона: первый относится к поколению Адама, второй — к поколению потопа, и на этом этапе он был «взят», а позднее «предназначен». Статус Метатрона в отношении поколения Адама не проясняется; возможно, его следует рассматривать как существо, не отождествляющееся с Адамом, о чем нам известно также из другого источника. Тем не менее, такая интерпретация не может служить основанием для отрицания связи, в историческом аспекте, между двумя состояниями

---

[1] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 293; *Schäfer P.* Synopse. S. 36–37.

Метатрона: первоначальным состоянием в поколении Адама и более поздним — в поколении потопа.[1]

Подобное развитие предания о Метатроне перекликается с преданием о небесном двойнике Иакова, которое можно обнаружить в *Молитве Иосифа*, где Иаков также представлен как воплотившийся первоначальный ангел, который был «помещен между людьми» на земле в теле патриарха.

Лицо Божье

Теперь пришло время рассмотреть общие концептуальные принципы, характерные для Енохической традиции и имеющие отношение к идее о небесном двойнике. Нам следует начать с теофанической образности, присущей рассказам о Енохе.

Ранее в нашем исследовании уже отмечалось, что образ Божьей Славы (*Кавод*), по-видимому, имеет ключевое значение для понимания некоторых сцен, в которых земные адепты объединяются со своими небесными двойниками. Зачастую такой образ Славы представляется как Божье Лицо, со всеми его символическими смыслами, и подобная идентификация между *Кавод* и *Паним*, впервые появившаяся в библейских рассказах о Моисее, имеет огромное значение.

Образ Божественного *Кавод* играет очень существенную роль в ранних Енохических рассказах. Как во *Второй книге Еноха*, так и в *Книге образов* можно наблюдать поразительные сходства в способах передачи ими образного строя понятия *Кавод*, а также образов ангельской свиты, окружающей этот прославленный фасад Бога. Кроме того, описание приближения мистика к Божественной Форме и его удивительное преображение представлены в обоих сочинениях очень похожим образом, на что указывают следующие параллели:

1. В обоих сочинениях (*1 Енох* 71:3–5 и *2 Енох* 22:6) Еноха подводит к Престолу архангел Михаил.

---

[1] *Idel M.* Enoch is Metatron // Imm 24/25 (1990). P. 226–227.

2. Описание служителей Престола в 71-й главе *Первой книги Еноха*, также как и ангелология во *Второй книге Еноха*,[1] включает три класса ангельских существ: офаннимы, херувимы и серафимы.

3. В обоих Енохических сочинениях говорится о метаморфозе земного тела адепта. Преображение Еноха в *1 Енох* 71 напоминает описание преображения седьмого патриарха в облеченное славой небесное существо во *2 Енох* 22:8–9.

4. Метаморфоза мистика происходит пред некой огненной структурой, которая, возможно, является источником обоих процессов преображения.

5. В прежних исследованиях отмечалось, что в обоих сочинениях повествование о преображении адепта происходит в контексте ангельской литургии (*1 Енох* 71:11–12; *2 Енох* 21:1–22:10).[2]

6. В обоих сочинениях Енох падает на свое лицо перед Престолом.[3]

7. Способ, которым Енох получает приветствие возле Престола в *1 Енох* 71:14–17, перекликается со сценой из *2 Енох* 22:5–6, где Бог лично приветствует Еноха. В обоих повествованиях в приветствиях содержится сообщение мистику о его «вечном» статусе.[4]

---

[1] Как мы увидим далее, подобное собрание ангелологических мотивов можно обнаружить и в другом раннем предании о небесном двойнике, нашедшем отражение в т. н. *Лествице Иакова*, где также упоминаются три класса ангелов: офаннимы (многоочитые), херувимы и серафимы в контексте предания о небесном Престоле: «...огненный престол славы... и многоочитые, точно так, как я видел во сне, держащие четырехликих херувимов и держащие также многоочитых серафимов». См.: *Lunt H. G.* Ladder of Jacob // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.408.

[2] *Fletcher-Louis C.* Luke-Acts. P. 154. Подобная же деталь может быть найдена в *Лествице Иакова* 2:15–18.

[3] *1 Енох* 71:11: «И я упал на свое лицо» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349). *2 Енох* 21:2: «И пал я ниц» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.214–215).

[4] *1 Енох* 71:14–15: «Ты — Сын Человеческий, рожденный для правды, и правда обитает над тобою... ты, которого правда не оставляет во век» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349). *2 Енох*

Эти отличительные признаки в обоих сочинениях служат указанием на важность мотива встречи мистика со Славой (*Кавод*) в процессе обретения им знания о своем небесном двойнике и последующего воссоединения с ним. Подобным образом, и в преданиях о двойнике Иакова видение Божьей Славы также становится важным теофаническим мотивом. Как мы увидим далее, эти мотивы со всей очевидностью проявляются как в таргумических рассказах об Иакове, так и в *Лествице Иакова*, где повествование об ангельском двойнике Иакова искусно соединяется с теофаническими преданиями о созерцании Божьей Славы (*Кавод*).

Ангелы Присутствия как хранители небесных двойников

Особого рассмотрения требует тот факт, что как в *Книге образов*, так и во *Второй книге Еноха* представлены образы ангельских проводников, знакомящих мистиков с их высшими небесными «я» и соответствующими их новому статусу обязанностями, — Ангелов Присутствия. Хорошо известно, что уже в ранних Енохических источниках говорится о многочисленных явлениях Ангела Присутствия по имени Уриил, выступающего в различных преданиях также под именами Фануил и Сариил. В одном из самых ранних Енохических рассказов, *Астрономической книге*, этот ангел отвечает за посвящение седьмого допотопного патриарха в величайшие тайны вселенной, в том числе секреты ее астрономического, календарного и метеорологического устройства.

В главах 22-й и 23-й *Второй книги Еноха* ангел Уриил (чье имя в этом апокалиптическом сочинении передано как Веревеил) также играет важную роль во время совершения обрядов посвящения Еноха пред Престолом Славы.[1] Он наставляет Еноха в различных

22:5–6: «Дерзай, Енох, не бойся! Встань и пойди со мной, и стань пред лицом Господним во веки» (Там же. С. 3.212–213).

[1] Как уже отмечалось ранее, подобную традицию можно обнаружить, к примеру, в *Астрономической книге* (*1 Енох* 74:2), где Енох представлен записывающим наставления архангела Уриила о тайнах небесных

предметах эзотерического характера в целях подготовки к его небесным обязанностям, в том числе к должности небесного писца. Во время совершения этих обрядов Веревеил передает адепту небесные письменные принадлежности и небесные книги. В этом сочинении факт передачи Еноху книг и письменных принадлежностей, соответствующих должности небесного писца, вновь подтверждает процесс постепенного воссоединения мистика с его небесным *alter ego*.[1] Как будет показано далее в нашем исследовании, подобное сочетание мотивов будет играть важную роль также в преданиях о небесном двойнике Моисея.

В главе 71-й *Первой книги Еноха* тоже говорится об этом самом Ангеле Присутствия, который появляется для посвящения Еноха в Сына Человеческого, однако в этом сочинении ангел носит имя Фануил.[2] В *Книге образов* он занимает особое место среди четырех главных ангелов, а именно место, обычно предназначавшееся Уриилу. В самом деле, ангельское имя Фануил, возможно, представ-

---

тел и их движения по небу. Об этом см.: *Knibb M.* The Ethiopic Book of Enoch. P. 2.173.

[1] Мотив записывания Енохом в книгу наставлений Веревеила очень интересен в свете более поздних манихейских преданий о небесном двойнике, в которых утверждается, что небесный двойник Мани вдохновлял его на сочинение манихейских книг. См. на эту тему: *Ort L. J. R.* Mani: A Religio-Historical Description of His Personality. Leiden: Brill, 1957. P. 86.

[2] В связи с ангельской идентичностью Еноха, Д. Олсон замечает, что «ангел, извещающий Еноха в *1 Енох* 71:14 о том, что он — Сын Божий, никак не назван, однако в этом сочинении присутствует указание на то, что Михаил, Гавриил, Рафаил и Фануил направляются в дом Божий в 71:8, однако в 71:9 упоминаются только Михаил, Гавриил и Рафаил, согласно чтению в большинстве лучших рукописей. Почему Фануил исчезает из этой группы? Какова бы ни была причина этого исчезновения, в стихе 13 Фануил вновь воссоединятся с ангелами, которых становится четыре, а в следующем стихе "тот" или "тот ангел" подходит к Еноху и сообщает ему о его небесном двойнике. Поскольку ангел (Фануил?), сообщивший Иакову о его имени "Израиль", отказывается раскрыть свое имя (Быт. 32:28–29), возможно, что анонимность ангельского двойника Еноха (также Фануил?) служит еще одним примером того же самого мотива» (*Olson D.* A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. P. 48).

ляет собой титул, которым обозначается небесный статус Уриила / Сариила[1] как одного из служителей Божьего *Паним.*[2] Как будет показано нами далее, важная роль ангелов Божественного Присутствия в процессе объединения мистика со своим небесным двойником будет вновь подтверждена в рассказах о преображениях Моисея и Иакова. Так, вышеупомянутый титул «Фануил» будет играть заметную роль в различных преданиях о небесном двойнике Иакова. Учитывая все эти связи, можно предположить, что сам этот титул ведет свое происхождение, по-видимому, от древних преданий, связанных с Иаковом. Нет необходимости напоминать, что в тексте Быт. 32:31 Иаков назвал место, где он боролся с Богом, словом Пенуэл — Лицо Бога. По мнению некоторых исследователей, ангельское имя Фануил и название места Пенуэл этимологически связаны.[3]

---

[1] Г. Вермеш отмечает, что в кумранских рукописях «Сариил превращается в одного из главных четырех ангелов, заменяя Уриила, традиционного четвертого ангела в греческих версиях *1 Еноха* и в мидрашах... Этот ангел появляется также в арамейском фрагменте *4QEnoch* 9:1» (*Vermes G.* The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies //JJS 26 (1975). P. 13).

[2] В *Хейхалот Раббати* (*Synopse* § 108) говорится об ангеле Сурии / Суриила как о Князе Лица. См.: *Schäfer P.* Synopse. P. 52. Об отождествлении Сариила с Князем Божественного Присутствия см.: *Odeberg H.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. New York: Ktav, 1973. P. 99 ff.; *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.709.

[3] Г. Вермеш высказывает предположение, что ангельское имя «Фануил» происходит от слова Пениэл / Пенуэл, встречающееся в 32-й главе Книги Бытия. См.: *Vermes G.* The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13. Дж. Смит поддерживает идею Вермеша. По его мнению, «наиболее вероятным объяснением представляется то, что имя Фануил происходит от названия места Пениэл / Пенуэл (“лицо Бога”), упоминаемого в Быт. 32:30, и, следовательно, возможно, соотносится с титулом “человек, видящий Бога”». См.: *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.709. С. Олиен также полагает, что «образ ангела Фануила сформировался либо на основе текстов Исх. 13:14–15 и Втор. 4:37, где о Божьем Присутствии говорится в иносказательной манере, либо появился на основании истолкования текста Быт. 32:25–33». См.: *Olyan S.* A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and

Образ ангела Уриила / Сариила / Фануила, который наставляет / борется с Иаковом и возвещает ему о его новом ангельском статусе и имени, известен по многим литературным источникам, содержащим предания, связанные с Иаковом и идеей о его небесном двойнике, такими, например, как *Таргум Неофити* и *Молитва Иосифа*. В *Молитве Иосифа* Иаков-Израиль заявляет, что «ангел Бога Уриил явился и молвил, что я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова. Он соперничал со мной и боролся со мной...».[1]

В *Лествице Иакова*, еще одном очень важном псевдоэпиграфическом тексте, содержащем идею о небесном двойнике, процесс идентификации Иакова с его *alter ego*, ангелом Израилем, вновь включает в себя встречу с ангелом Сариилом, Ангелом Божьего Присутствия, или Лица. Такая же последовательность событий обнаруживается и в Енохических текстах, где Уриил выступает в роли главного небесного проводника для другого выдающегося мистика, также обретающего знание о своем собственном небесном двойнике, а именно Еноха-Метатрона.

Более того, в некоторых Енохических сочинениях, в том числе *Второй книге Еноха*, патриарх не просто проходит обряд посвящения под руководством Ангела Присутствия, а сам становится служителем Божьего Присутствия. Так, о новом назначении Еноха в эту должность рассказывается, к примеру, в 21-й и 22-й главах *Второй книги Еноха*. В них можно обнаружить многочисленные обещания, произносимые устами архангела Гавриила и самого Бога, согласно которым перенесенный на небеса патриарх отныне будет стоять пред Лицом Божьим навеки.[2] Роль адепта как ангельского служителя Божьего Присутствия и ее связь с преданиями о

the Naming of Angels in Ancient Judaism. TSAJ, 36. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1993. P. 108–109.

[1] Пер. Р. В. Светлова (Ветхозаветные апокрифы. С. 406).

[2] *2 Енох* 21:3: «И послал Господь одного из славных своих ко мне — Гавриила, <он же> сказал мне: "Дерзай, Енох, не бойся! Встань и пойди со мной, и стань пред лицом Господним во веки"». *2 Енох* 22:6: «И Господь сказал своим слугам, возвестив им: "Да вступит Енох, чтобы стоять пред лицом Моим во веки"». *2 Енох* 36:3: «ибо уготовано тебе место, и ты будешь пред лицом Моим отныне и вечно» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.136, 1.138, 1.161).

небесном двойнике будет предметом нашего подробного изучения в других главах этой книги.

Енох как Отрок

В нашем исследовании уже отмечалось, что концепция небесного *alter ego* Еноха не была предана забвению в более поздних источниках, связанных с его именем, в которых небесная личность седьмого патриарха зачастую отождествлялась с высшим ангелом Метатроном, персонажем, именуемым в раввинистических источниках и текстах традиции Хейхалот «Отроком», титулом, который в литературе Меркавы передается древнееврейским термином נער.[1] Подобное обозначение Метатрона очень интересно, так как во многих рассказах о небесных двойниках, которые можно обнаружить в ранних иудейских и христианских текстах, небесный двойник человеческого существа нередко изображается в виде ребенка или юноши. К примеру, в ранних христианских текстах неортодоксальной направленности небесное «я» Иисуса зачастую представлено в ювенальных образах.[2] Подобный символизм получает широкое

---

[1] Согласно И. Тишби, подобное обозначение представляет собой самый популярный титул Метатрона. Исследователь поясняет, что «Метатрон известен под многими именами и титулами, но самое популярное его обозначение, особенно часто встречающееся в ранних источниках, — это נער — "отрок" или "юноша"». См.: *Tishby I.* The Wisdom of the Zohar. 3 vols. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994. P. 2.628.

[2] О феномене полиморфии Иисуса см.: *Czachesz I.* The Grotesque Body in Early Christian Discourse: Hell, Scatology, and Metamorphosis. New York: Equinox, 2012; *Foster P.* Polymorphic Christology: Its Origins and Development in Early Christianity//JTS 58 (2007). P. 66–99; *Garcia H.* La polymorphie du Christ dans le christianisme ancien: Remarques sur quelques définitions et quelques enjeux//Apocrypha 10 (1999). P. 16–55; *Junod E.* Polymorphie du Dieu sauver//Gnosticisme et monde hellénistique/Eds. J. Ries et al. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 27. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1982. P. 38–46. О связи между концепцией полиморфической природы Иисуса и преданиями о небесном двойнике см.: *Cartlidge D. R.* Transfigurations of Me-

распространение в различных апокрифических Деяниях, таких как *Деяния Иоанна* 87[1] и 88–89,[2] *Деяния Андрея и Матфия* 18[3]

tamorphosis Traditions in the Acts of John, Thomas, and Peter//The Apocryphal Acts of the Apostles/Ed. D. MacDonald. Semeia, 38. Decatur, Georgia: Scholars, 1986. P. 53–66.

[1] В *Деяниях Иоанна* 87 говорится: «Особенно их ошеломило заявление Друзианы: "Господь явился мне, когда я была в гробнице. Он был похож на Иоанна и напоминал отрока (νεανίσκος)"». См.: *Pervo R. I.* The Acts of John. Salem: Polebridge Press, 2015. P. 38; *Junod E., Kaestli J.-D.* Acta Iohannis. 2 vols. Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, 1–2. Turnhout: Brepols, 1983. P. 1.191.

[2] В *Деяниях Иоанна* 88–89 повествуется следующее: «После избрания Петра и Андрея, двух братьев, он приблизился к моему брату Иакову и сказал: "Ты мне нужен. Подойди ко мне". Мой брат услышал это и спросил: "Иоанн, чего хочет этот отрок (τὸ παιδίον τοῦτο), который зовет нас с берега?" — "Какой отрок (παιδίον)?" — "Тот, который подает нам знаки". — "Мы слишком много времени провели на воде. Я не очень хорошо вижу, Иаков. Не видишь ли ты человека, хорошо сложенного, приятной наружности и веселого?" — "Я не вижу. Но давай пойдем и посмотрим, что там такое". Когда мы приблизились на лодке к берегу, он помог нам вытащить ее на берег так, чтобы она не уплыла. После того как мы оставили это место, решив следовать за ним, он явился мне в еще одном виде: почти без волос, с густой вьющейся бородой, однако Иакову он показался юношей (νεανίσκος), чья борода только начала пробиваться. Оба мы были обескуражены и не понимали, что означает это явление; и по мере того как мы продолжали следовать за ним, мы все более и более были сбиты с толку в наших попытках понять то, что случилось». См.: *Pervo R.* The Acts of John. P. 38–39; *Junod E., Kaestli J.-D.* Acta Iohannis. P. 1.191–193.

[3] В *Деяниях Андрея и Матфия* 18 сообщается о следующем предании: «Когда Андрей услышал это, он бурно радовался тому, что его ученики сочли достойными увидеть эти чудеса. Андрей посмотрел вверх на небеса и сказал: "Явись мне, Господь Иисус Христос, ибо я знаю, что Ты пребываешь недалеко от Твоих служителей. Прости меня, ибо я взирал на Тебя на лодке как на человека и разговаривал с Тобой как с человеком. Поэтому, о Господь, явись мне теперь в этом месте". После того как Андрей произнес все эти слова, Иисус пришел к нему, явившись в виде самого красивого маленького ребенка (μικρῷ παιδίῳ), и сказал: "Приветствую тебя, наш Андрей"». См.: *MacDonald D.* The Acts of Andrew and the Acts of Andrew

и 33,[1] *Деяния Петра* 21[2] и *Деяния Фомы* 27.[3] В других христианских апокрифических источниках также встречаются представле-

and Matthias in the City of the Cannibals. Texts and Translations, 33. Christian Apocrypha, 1. Atlanta: Scholars, 1990. P. 109.

[1] В *Деяниях Андрея и Матфия* 33 говорится: «Господь Иисус, приняв облик прекрасного маленького ребенка (μικρῷ παιδίῳ), спустился и поприветствовал Андрея, сказав: "Андрей, почему ты уходишь, оставив их беспомощными, почему ты не проявляешь жалости к детям, следующим за тобой, и людям, умоляющим тебя остаться с ними на несколько дней? Их плач и рыдания поднимаются к небесам"». См.: *MacDonald D.* The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals. P. 164–167.

[2] Из *Деяниий Петра* 21 мы узнаем следующее: «"Вот, Господи, да поможет Твое милосердное и святое имя этим женщинам! Прикоснись к их глазам (ибо Ты можешь), чтобы они могли видеть свет своими глазами!" В то время, когда все молились, в столовой, где они находились, разлился яркий свет, как в момент прихода зари, такой свет, какой обычно виден только сквозь тучи. И тем не менее, это не был свет, подобный свету дня, но невыразимый, невидимый свет, который никто не смог бы описать, свет, осветивший нас в такой степени, что мы были вне себя от замешательства и взывали к Господу: "Господи, помилуй нас, Твоих служителей. Дай нам сил, Господи, чтобы мы смогли вынести это, ибо мы не могли ни смотреть на это, ни вынести этого". Пока мы там лежали, только эти вдовы, которые были слепыми, встали. Яркий свет, явившийся нам, вошел в их глаза и заставил их прозреть. Петр сказал им: "Скажите, что вы увидели!" Они сказали: "Мы увидели старика, чью красоту мы не можем вам описать". Другие сказали: "Молодого человека в расцвете его юности". Другие сказали: "Мы увидели отрока, нежно прикоснувшегося к нашим глазам. Вот так и открылись наши глаза"». См.: *Stoops R. F.* The Acts of Peter. Salem: Polebridge Press, 2012. P. 71. Ср.: также *Деяния Петра* 5: «Затем, в том месте, где был крещен Теон, юноша сияющей красоты появился и сказал им: "Мир да пребудет с вами!"» (Ibid. P. 51).

[3] «И когда они поднялись из воды, явился им юноша, и он держал свечу, испускавшую свет, и стал бледным свет тех светильников в свете ее. И когда они вышли вперед, Он стал невидимым ими...» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997. С. 170). Об образе Христа-ребенка в этом тексте из Деяний Фомы см.: *Klijn A.* The Acts of Thomas. P. 83.

ния о небесной личности Иисуса как «юноши» или «ребенка». Так, подобные образы можно обнаружить в *Евангелии Иуды* 33:15–20,[1] *Апокрифе Иоанна*,[2] трактате *Мысль нашей великой силы* 44:32–

[1] «Он начал говорить с ними о тайнах за пределами этого мира и о том, что будет в конце. Часто он не являлся своим ученикам сам, и обнаруживался среди них как ребенок». См.: *Kasser R., Meyer M., Wurst G.* The Gospel of Judas from Codex Tchacos. Washington: National Geographic Society, 2006. P. 22–23. Об Иисусе как Отроке в Евангелии Иуды см.: *Albrile E.* Shining like a Star Man. Iranian Elements in the Gospel of Judas // The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas / Ed. M. Scopello. NHMS, 62. Leiden: Brill, 2008. P. 277–292. Л. Дженотт в недавно опубликованной работе подтверждает использование ювенального термина «отрок» в Евангелии Иуды, отмечая, что такое прочтение представляет собой «самый логичный перевод, так как он не требует исправления текста или гипотетических перестановок его частей» (*Jenott L.* The Gospel of Judas. STAC, 64. T bingen: Mohr / Siebeck, 2011. P. 190). Дженотт также отмечает, что «предания о явлениях Иисуса в виде отрока обнаруживаются в других древних христианских источниках. В Евангелии Спасителя Иисус загадочно заявляет своим ученикам: "Я среди вас, как среди маленьких детей" (107:57–60. Ed. Hedrick & Mireki). В *Апокрифе Иоанна* Иисус сначала является Иоанну как отрок, а затем как старец, чтобы показать свою сложную божественную природу, охватывающую собой небесную троицу Отца, Матери и Сына. Тем не менее, нет никаких указаний на то, что автор *Евангелия Иуды* использует образ отрока с подобной целью, так как в этом сочинении Иисус больше нигде не появляется в других формах, а также автор этого текста не упоминает о тринитарном богословии, подобном тому, которое можно обнаружить в *Апокрифе Иоанна*» (Ibid. P. 190).

[2] В *Апокрифе Иоанна* говорится: «Я испугался и пал ниц. И вот, явился мне Младенец» (пер. А. С. Четверухина в книге: Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и копт., доп. прим. и главы А. С. Четверухина. СПб., 2004. С. 151. «[Я испугался и пал ниц, когда] увидел в свете [юношу, который стоял] предо мною» (пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Ред. А. Ф. Окулова и др. М., 1989. С. 197). См.: The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices 11,1; 111,1 and IV, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,2 / Eds. M. Waldstein, F. Wisse. Leiden: Brill, 1995. P. 16–17.

33,[1] *Апокалипсисе Павла* 18:6[2] и других ранних христианских текстах.[3]

---

[1] В трактате *Мысль нашей великой силы* 44:32–33 (NHC VI, 4, 44:32–33) говорится следующее: «Затем пришло время, которое будет длиться до того момента, пока отрок не вырастет». См.: *Parrott D. M.* Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. NHS, 11. Leiden: Brill, 1979. P. 315.

[2] В *Апокалипсисе Павла* 18:3–22 (NHC V, 2, 18:3–22) приводится следующий отрывок: «дороги. И [он ответил ему], говоря "[Какой] дорогой [пойду я] в Иерусалим?" [Ответил] ребенок, [говоря]: "Скажи свое имя, чтобы [я смог показать] тебе дорогу". [Ведь этот ребенок] знал, [что это был] Па[вел], и (лишь) хотел вступить с ним в беседу, [чтобы] найти повод для разговора с ним. Ответил ребенок, говоря: "Я знаю тебя, Павел, кто ты. Ты тот, который получил благословение от чрева своей матери. Поэтому (ἐπειδή) я и [пришел] к тебе, чтобы ты смог [пойти в Иерусалим] к своим товарищам [апостолам. И] поэтому [ты] был [призван. И] я есть Дух, [который будет идти] с тобой"» (пер. А. Л. Хосроева в книге: Апокалипсис Павла (Наг-Хаммади V.2). Вступ. ст., пер. с копт. и комм. А. Л. Хосроева//Восток 6 (1991). С. 96–101). В своем анализе данного текста один из исследователей высказывает предположение, что «маленький ребенок, встретивший Павла на горе и даровавший ему откровение, самым естественным образом воспринимается как явление воскресшего Христа, который иногда в христианских источниках представлен в виде маленького ребенка». См.: *MacRae G. W., Murdock W. R.* The Apocalypse of Paul//Parrott, Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, 48. О критике подобной гипотезы см.: *Kaler M., Rosenstiehl J.-M.* L'Apocalypse de Paul. Québec, Presses de l'Université Laval, 2005. P. 177–181.

[3] В трактате Ипполита Римского *Опровержение всех ересей* 6.42.2 приводится следующее предание: «Ибо Валентин говорит, (что) он видел маленького ребенка, только что родившегося, и спросил его, кто он такой, и тот ответил, что он — Логос». См.: *Foerster W.* Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1972. P. 1.243. Г. Струмза отмечает, что образ Отрока появляется также в трактате *Пистис София*, где он идентифицируется с двойником-спасителем, фигурой, возможно, связанной с манихейской концепцией духовного двойника, основателя этой религии (*Stroumsa G.* Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Brill, Leiden, 1984. P. 78).

Мотив ювенальной идентичности Иисуса нередко воспринимался исследователями как указание на его «нематериальную» небесную личность. Так, к примеру, размышляя над смыслом идентичности Иисуса в образе ребенка в *Евангелии Иуды*, П. Фостер высказывает предположение, что

> ...именно в таком более широком богословском контексте данного текста следует понимать способность Иисуса принимать вид ребенка. В данном случае, мотив использования полиморфической силы служит не для иллюстрации его превосходства над властью смерти, как в случаях с описанием этого феномена в период после Воскресения; скорее, таким образом обозначается превосходство обладателя этой силы над материальным миром. Такое существо не заключено в тесные рамки физической формы, так как, в сущности, оно не принадлежит материальному миру. Следовательно, возникает необходимость в подчеркивании фундаментальных различий. Такой отличительный признак феномена полиморфии был особенно привлекателен для гностических богословов, поскольку с его помощью можно было разработать учение о божественном существе, способном не принимать в расчет ограничительные рамки преходящего материального мира. В данном случае, в отличие от прежних примеров, автор *Евангелия Иуды* стремится показать, что Иисус не просто одерживает победу над властью смерти благодаря своей способности к метаморфозам, а фактически пребывает за пределами сдерживающей силы того, что считается по своей природе тленной смертной сущностью.[1]

Символизм образа ребенка как небесной идентичности Иисуса был воспринят также и в манихейской среде; в текстах, относящихся к этой религии, нередко можно обнаружить рассуждения

---

[1] *Foster P.* Polymorphic Christology. P. 83. Далее в своей статье Фостер высказывается в том же духе, отмечая, что «полиморфическая способность используется для подчеркивания мотива преодоления физических законов мира благодаря более чистой духовной силе, явленной во Христе. Подобная тенденция особенно явственно прослеживается в тексте *Деяний Иоанна*, где события полиморфического характера, произошедшие до Воскресения, служат примерами разграничения между Христом и земной областью существования» (Ibid. P. 98).

о божественной фигуре, именуемой «Иисус-Младенец».[1] Более того, в некоторых текстах из *Кефалайа* под термином «Младенец»,[2] по-видимому, подразумевается только одна из многочисленных идентичностей Иисуса, явно отличающаяся от других проявлений его «я».[3]

---

[1] Об этой фигуре см.: *Rose E.* Die Manichäische Christologie. SOR, 5. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979. S. 103–109; *Franzmann M.* Jesus in the Manichaean Writings. London: T&T Clark, 2003. P. 119–124; *Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. М., 2011. С. 189–192.

[2] Размышляя над этой загадочной сущностью, Е. Смагина замечает, что «Младенец — одна из трех эманаций Иисуса, называемых в коптском источнике “три Слова жизни”; в эту триаду входят также Разум света и Судия. Иисус при вознесении оставил Младенца в смешанной субстанции, вместе с Зовом и Слухом — очевидно, в функции хранителя Света материального мира... Как божественное и человеческое начала новозаветного Иисуса оказались радикально разделенными в дуалистической манихейской доктрине, так и Христос-Младенец выделен в отдельную сущность. В этом ярко проявилось одно из свойств манихейства и гностических доктрин вообще: тенденция к множественности и гипостазированию» (*Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. С. 192).

[3] Так, напр., в *Кеф.* 35.27–34 говорится следующее об Иисусе-Младенце: «Третья сила — это Младенец, великая <...> свет, в своих двух лицах, в <...> я говорю о том, кого он установил в Зове и Слухе; он предстал перед своим отцом, Царем [эонов(?)]; Спаситель [же] увидел его и говорил [иудеям(?):] “[Я говорю] то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели [у отца вашего]”» (пер. Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., исслед., комм., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М., 1998. С. 81. В других строках из *Кеф.* 61.26–28 Иисус-Младенец вновь представляет собой одно из проявлений личности Иисуса, так как Иисус-Сияние явно отличается от Иисуса-Младенца: «Четвертое — бегство [Иисуса-Сияния. Ибо когда] он явился в Поясе, явил свой образ перед твердями, очистил [свет,] пребывающий вверху, установил архи[судью(?])] [и нача]ла всех церквей, он принял подобие [и образ] [божественнос]ти, уподобился ангелам в [их эонах(?),] пока не пошел, не снизошел в творение плотское, не установил землю и все насаждения (?). Он же избавил [часть(?)] Света безмерного во всем строении, дал стихиям Зов и Слух, сотворил

Концепция ювенальной небесной идентичности Иисуса, вероятно, восходит своими истоками уже к текстам Нового Завета. Так, вполне возможно, что загадочная фигура «юноши» (νεανίσκος), появляющаяся в Евангелии от Марка 14:51–52[1] и 16:5,[2] представляет собой двойник Иисуса. В Мк. 14:51–52 этот «юноша» представлен сначала завернувшимся по нагому телу в льняную одежду (περιβεβλημένος σινδόνα), которую он сбрасывает в борьбе со своими преследователями и нагим убегает от них. В Мк. 16:5 говорится о том, что «юноша», облеченный в белую одежду (στολὴν λευκήν), появился перед женщинами. Мотив удивления и ужаса, испытанного женщинами, возможно, служит намеком на тот факт, что облачение юноши обозначает ангельское одеяние. Сообщение автора текста о том, что юноша знает о воскресении Иисуса, также служит указанием на то, что он не представляет собой обычное земное существо. Поскольку в Евангелии от Марка можно обнаружить только два случая использования этого термина, и в обоих случаях образ этого загадочного «юноши» связан с мотивом его одеяний, исследователи зачастую высказывают мнение о том, что в обоих случаях имеется в виду один и тот же персонаж.

Ученые ранее отмечали, что некоторые детали эпизодов, связанных с появлением юноши, служат зеркальными отражениями событий истории Иисуса. Г. Фледдерманн подводит итог таким научным предположениям, отмечая, что

> в Евангелии от Марка юноша тесно связан с Иисусом. Автор этого Евангелия использует не обычное слово *akolouthein*, а более редкое *synakolouthein*, а также слово *kratein*, чтобы обозначить связь между юношей и Иисусом. Иисус схвачен (14:46); и юноша схвачен (14:51). Слово *sindōn*, «льняная одежда», связывает этот текст с разделом, повествующим о захоронении Иисуса. Это слово повто-

Иисуса-Младенца, вознесся и упокоился в стране Света» (пер. Е. Б. Смагиной в: Кефалайя («Главы»). С. 103).

[1] Мк. 14:51–52: «Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них».

[2] Мк. 16:5 «И вошедши во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись».

ряется по два раза в каждом из этих отрывков и более нигде в Евангелии от Марка. Юноша следует за Иисусом, завернувшись по нагому телу только в льняную одежду (14:51). Он был схвачен и, оставив льняную одежду, нагой убежал (14:52). Иосиф Аримафейский покупает льняную ткань, и, сняв мертвое тело Иисуса с креста, заворачивает его в эту ткань (15:46). Наконец, автор Евангелия от Марка связывает этот текст с рассказом о пустой гробнице. Слово *neaniskos*, «юноша», использовано в Евангелии от Марка только два раза, в рассматриваемом тексте и в рассказе о пустой гробнице (16:5). В обоих случаях при описании одеяния юноши используется перфектное причастие среднего залога от глагола *periballō*, и использовано оно в Евангелии от Марка только дважды.[1]

Принимая во внимание все эти соответствия, некоторые исследователи рассматривают образ юноши как «символического представителя» Иисуса. Р. Браун отмечает, что «в главе 16-й воскресший Иисус представлен символически еще раз как юноша, только в данном случае облаченный в небесные одеяния, подобно тому как Иисус появляется в описании сцены Преображения из Евангелия от Марка 9:3 в одеяниях, ставших белыми».[2] Браун далее высказывает предположение о том, что в данном случае юноша, как и в некоторых «гностических» текстах, возможно, представляет собой небесную идентичность Иисуса. Исследователь отмечает, что «в гностическом варианте этого символизма можно отметить различие между Христом (небесным началом) и Иисусом (земной оболочкой или человеческой наружностью)».[3]

---

[1] *Fleddermann H.* The Flight of a Naked Young Man (Mark 14:51–52) // CBQ 41 (1979). P. 413. См. также: *Knox J.* A Note on Mark 14:51–52 // The Joy of Study: Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederick Clifton Grant / Ed. S. Johnson. New York: Macmillan, 1951. P. 27–30; *Vanhoye A.* La fuite du jeune homme nu (Mc 14, 51–52) // Biblica 52 (1971). P. 401–406, особ. 404–405.

[2] *Brown R.* The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1998. P. 1.301.

[3] Ibid.

В случае, если образ юноши в Евангелии от Марка можно рассматривать как образ двойника Иисуса, мотив снятия с него одежд, который можно обнаружить в тексте Мк. 14:52, заслуживает особого внимания.[1] Мотив снятия одеяний с главного действующего лица в некоторых преданиях о небесных двойниках нередко обозначает захват его враждебными силами, подобно тому как это представлено в *Песне о жемчужине*, где утрата облачений ассоциируется с переходом героя рассказа в низший, демонический мир, символически представленный Египтом. Концептуальные истоки подобного понимания мотива снятия одеяний связаны с историей первых людей, в которой утрата первоначальных одеяний интерпретируется как зловещее событие, сопровождающее изгнание первых людей в низший мир. Не может быть случайностью тот факт, что в Мк. 14:51–52 юноша (νεανίσκος) «оставил покрывало» в том же самом эпизоде, в котором ознаменовалось начало страстей Иисуса. Дарование же светоносных одеяний, с другой стороны, означает новое рождение и обретение новой, небесной идентичности. В этом отношении следует заметить, что совершенно неслучайно «юноша», присутствующий в сцене в пустой гробнице, возвещающей о воскресении Иисуса, облачен в «белую одежду» — одеяние, указывающее на новый, небесный статус главного героя. В то время как в Евангелии от Марка реальный статус загадочного «юноши» остается невыясненным, в Евангелиях от Матфея, от Луки и от Иоанна его небесная идентичность

[1] Некоторые исследователи также обращают внимание на соответствие между образом юноши в Евангелии от Марка и образом патриарха Иосифа, который в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* окружен символизмом небесного двойника. Так, к примеру, Х. Вэтьен, размышляя над распорядком смены одеяний юноши, высказывает предположение, что «противопоставление убегающего Иосифа, оставляющего свою одежду и несправедливо обесчещенного, образу прославленного Иосифа, облаченного в сияющие одеяния и возвышенного до положения Божьего наместника, соответствует аналогичному противопоставлению, которое можно обнаружить в текстах Евангелия от Марка 14:51 и сл. и 16:5». См.: *Waetjen H.* The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology // ASTI 4 (1968). P. 120.

полностью «раскрывается», так как в этих текстах он явным образом превращается в ангела.[1]

Мотив «отрока» как небесной идентичности Иисуса также закреплен традицией в более поздней христианской иконографии; Младенец Иисус представлен на иконах, фресках и мозаиках сидящим на ангельском троне, олицетворением которого служит образ Богоматери.

Более того, в ранних христианских преданиях не только небесная идентичность Иисуса облечена в образ «отрока», но и высшие «я» других исторических и мифологических фигур также представлены с использованием подобного символического ряда. К примеру, в различных текстах, получивших широкое распространение в среде ранних христиан и приписываемых авторству апостола Фомы, небесная идентичность главного героя зачастую представлена в образе ребенка.[2] Так, в *Песне о жемчужине*, во-

---

[1] Ср.: Мф. 28:1–3: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение: ибо Ангел Господень (ἄγγελος γὰρ κυρίου), сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег». Лк. 24:4–5: «Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали пред ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле...». Ин. 20:11–12: «А Мария стояла у гроба и плакала; и когда плакала, наклонилась во гроб и видит двух Ангелов (δύο ἀγγέλους), в белом сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало Тело Иисуса». Следует отметить, что в текстах из Евангелий от Луки, Матфея и Иоанна также присутствуют отчетливо воспринимаемые метафоры облачений. Более того, присутствие фигуры Ангела Господня, играющего важную роль в различных преданиях о небесных двойниках, служит дополнительным отличительным признаком.

[2] В *Деяниях Фомы* 154 говорится: «И сказал Иуда Визану: “Иди перед нами и приготовь нам, что необходимо для службы нашей”. Сказал ему Визан: “Кто откроет нам двери темницы? Ибо ведь все закрыты они, и спят стражники”. Сказал ему Иуда: “Верь в Иисуса и не сомневайся, и пойдешь ты, и найдешь ты двери открытыми и стоящими на петлях их”. И выйдя, пошел он перед ними, а все они за Иудой пошли. И когда они прошли половину пути, встретилась им Менашар, супруга Визана, идущая в темницу. И она узнала его и сказала ему: “Брат мой, Визан”. И он

шедшей в состав текста *Деяний Фомы*, где образ небесного двойника выходит на первый план, *alter ego* главного героя изображается как ребенок.[1]

Некоторые исследователи обнаруживают истоки подобного изображения детей как небесных двойников в тексте Мф. 18:10,[2]

сказал ей: “Да, и ты сестра моя, Менашар”. Она сказала ему: “Да”. Он сказал ей: “Почему идешь ты в это время одна? И как смогла ты подняться с постели?” Сказала она ему: “Этот юноша возложил на меня руку свою, и я исцелилась. И увидела я в видении своем, что я должна идти к тому страннику, туда, где он заключен, дабы полностью исцелиться”. И сказал ей Визан: “Где юноша, который с тобою?” И она сказала ему: “Разве ты не видишь его? Ведь вот он, правую руку держит мою и поддерживает меня”» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. С. 257–258).

[1] В сирийском тексте *Деяний Фомы* 108–112 говорится: «Когда я был ребенком и проживал в царстве моем, в доме отца моего, и богатством и роскошью кормильцев моих удовольствовался, от Востока, родины нашей... И они сняли с меня одеяние сверкающее... И поскольку я не запомнил вида его, — ибо в детстве моем я оставил его в доме отца моего, — случилось, что, когда я получил его, показалась мне одежда подобной мне (самому). Все во всем я увидел, и также я все в ней получил, ибо двое нас, по различию, и одно мы в одном подобии. И сокровища также, которые принесли мне, я увидел, что двойственны они, одному подобны они...». (Там же. С. 222–226). В греческой версии этого текста повествуется следующее: «И я не помнил моего сияния (одеяния), ибо я был еще ребенком (παῖς) и очень юным (κομιδῇ νέος), когда я покинул дворец моего отца». См.: *Ferreira J.* The Hymn of the Pearl: The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translations, and Notes. Sydney: St. Pauls Publications, 2002. P. 90–91.

[2] В связи с этим текстом Маултон замечает, что «“ангелы” отдельных личностей дважды появляются в Новом Завете. В Деян. 12:15 говоривший у ворот Петр был принят за его ангела, который, как представлялось окружающим людям, говорил со служанкой Родой, вышедшей на стук в ворота. В этом тексте не содержится достаточной информации, кроме той, что недоверчивые христиане, принявшие Петра за его призрак, возможно, подумали о явлении “фантома человека”, так как в тексте ничто не указывает на их предположение о том, что он умер, а они ничего не слышали об этом. Наиболее удовлетворительным объяснением этой

где образ «малых сих» (μικροί) связан с символизмом Ангелов Присутствия, постоянно взирающих на Лицо Небесного Отца. В данном случае, мы обнаруживаем уже знакомую констелляцию, часто встречающуюся в апокалиптических повествованиях о небесных двойниках, текстах, где также можно обнаружить сочетание мотивов Божьего Лица и ангельских служителей Присутствия.

Концепция небесной идентичности людей в образе детей, возможно, появилась впервые не в среде ранних христиан, а уходит своими древними корнями в религиозные представления иудаизма Второго Храма. Так, в иудейских псевдоэпиграфах некоторые библейские патриархи и пророки часто бывают описываемы в виде удивительных детей, чьи отличительные признаки служат намеком на их принадлежность к обитателям небес. Ряд «удивительных чад», представленных такими библейскими героями, как Сиф,[1]

ситуации было бы предположение о том, что люди подумали об ангеле (или небесной личности) Петра, принявшем его внешний облик и явившемся им в качестве его “двойника”. Несравнимо более важным, разумеется, представляется изречение нашего Господа, о котором сообщается в Мф. 18:10, где, как мне кажется, Он со всей ясностью предполагал обозначить рассматриваемое нами учение. Однако здесь имеется в виду не учение о существовании “ангелов-хранителей”. Особая важность попечительства о малых сих не привносится утверждением о том, что ангелы, в обязанности которых входит забота об их подопечных, всегда пребывают возле Престола; мы скорее могли бы ожидать обнаружить их “столпившимися вокруг” своих подопечных. Однако, в случае рассмотрения идеи о небесном двойнике, немедленно появляется веская причина их пребывания в непосредственной близости от Отца. Они представляют тех, кто еще не совершал грехов, несмотря на то, что потенциально, со временем, при их росте и развитии, они могли бы это сделать. “Ангелы малых сих” пребывают возле Бога по той же самой причине, по какой их земные двойники выступают как типичные представители обитателей Царства Небесного. По мере утверждения власти греха над ребенком его ангел должен соответствующим образом терять свои привилегии, которые затем могут вернуться только тогда, когда в жестокой битве первый враг человечества будет навсегда уничтожен». См.: *Moulton J. H.* It is His Angel. P. 516–517.

[1] Об обозначении Сифа термином «отрок» см.: *Stroumsa G.* Another Seed. P. 77–80. Применение титула «отрок» по отношению к Сифу име-

Ной, Мелхиседек и Моисей, наряду с некоторыми другими, по-видимому, воспринимались в некоторых случаях связанными с небесными идентичностями этих персонажей. Принимая во внимание такое происхождение рассматриваемого мотива, образ «отрока» в Енохических источниках, и особенно во *Второй книге Еноха*, достоин более пристального рассмотрения.

В иудейских эзотерических источниках происхождение титула «Отрок», которым обозначается Метатрон, возводится к истолкованию Притч. 22:6 (חנוך ל נער), текст которой интерпретируется как «Енох был превращен в юношу (נער), т. е. Метатрона».[1] Титул «Отрок» имел несколько возможных значений в иудейских легендах. Согласно одной из них, это имя можно объяснить исходя из того факта, что Метатрон постоянно возобновляет свое состояние юноши после достижения старческого возраста.[2] Информация о титуле «Отрок», относящемся к Метатрону, обнаруживается во многих раввинистических источниках и литературе Хейхалот.[3]

ет большое значение, принимая во внимание его связь с концепцией образа Божьего в некоторых легендах об Адаме. Как будет показано далее в нашем исследовании, в некоторых преданиях о небесном двойнике образ Божий сам будет восприниматься как небесная идентичность земного существа.

[1] *Odeberg H.* 3 Enoch. P. 1.119.

[2] «...это тайна отрока, достигающего старческого возраста, а затем возвращающегося к изначальной своей юности». См.: *Tishby I.* The Wisdom of the Zohar. P. 2.628.

[3] По общему мнению исследователей на сегодняшний день, самое раннее упоминание в раввинистической литературе титула «Отрок» содержится в *Бавли Йевамот* 16b, где о нем говорится также как о Князе Мира. Имя Метатрона не упоминается, но, возможно, под данными титулами подразумевается именно этот ангел. Метатрон идентифицируется как Отрок и Князь Мира также в *Synopse* § 959. Среди источников иудаизма домишнаитского периода два документа заслуживают особого внимания. Во-первых, Ш. Мопсик привлекает внимание исследователей к отрывку из второй главы Книги пророка Захарии, в котором говорится, что ангел, представленный как землемер, отвечающий за измерения Иерусалима, также назван в 2:4 Отроком (נער). Мопсик указывает на тот факт, что в традиции Меркавы, так же как и в Зах. 2, Метатрон часто именуется Отроком и Землемером. См.: *Mopsik C.* Le Livre hébreu d'Hénoch

При всем обилии информации об этом титуле в источниках литературы Хейхалот, в *Третьей книге Еноха*, по-видимому, содержится существенная часть уникальных сведений, относящихся к этому прозвищу Метатрона. Этот титул встречается в тексте несколько раз, и вокруг него развиваются различные богословские построения. Для нашего исследования особую важность представляет тот факт, что авторы *Сефер Хейхалот* истолковывают контекст и даже происхождение этого титула на основе мотивов, связанных с Енохическими преданиями.

Впервые об этом титуле читатель узнает из текста *3 Енох* 2:2 (*Synopse* § 3), в контексте рассказа о сопротивлении ангелов вознесению Рабби Ишмаэля. В данном случае, обозначение Еноха-Метатрона как «Отрока» сначала исходит из уст ангелов, выражающих сомнения, адресованные великому ангелу относительно соответствия его подопечного, Рабби Ишмаэля — создания, «рожденного женщиной», — статусу существа, которому позволено входить в Божье присутствие и созерцать Божественную Колесницу:

> В это время орлы Меркавы, пылающие *офаннимы* и *серафимы* поедающего огня, спросили Метатрона и сказали ему: «Отрок (נער), почему ты позволил рожденному женщиной войти и воззреть на Меркаву? Из какого народа, из какого племени он? Каковы его особенности?» Метатрон ответил и сказал им: «Он из народа Израиля, который Святой, будь Он Благословен, избрал в качестве Своего народа из семидесяти языков. Он из колена Левия, которое возносит возношения Его Имени, из семени Аарона, которого избрал Святой,

ou Livre des palais. Paris: Verdier, 1989. P. 48–49. Во-вторых, в *Премудрости Соломона* 4:10–16, возможно, содержится аллюзия на Еноха в роли Отрока. В этом тексте говорится следующее: «Угодный Богу стал Его возлюбленным, и когда он жил среди грешников, был перенесен... и отрок, вскоре ставший совершенным, осудит многолетнюю старость неправедного». О титуле «Отрок» в литературе Хейхалот см.: *Davila J.* Melchizedek, the «Youth», and Jesus // The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 / Ed. J. R. Davila. STDJ, 46. Leiden: Brill, 2003. P. 248–274, особ. 254; *Halperin D.* Faces of the Chariot. P. 491–494.

будь Он Благословен, дабы он был Ему служителем и на которого Он возложил венец священства на Синае». Тотчас они стали говорить: «Этот человек достоин воззреть на Меркаву, как написано: Блажен народ, у которого это есть; Блажен народ, у которого Бог — Господь».[1]

История, поведанная в тексте *3 Енох* 2:2, главным мотивом которой служит тема человеческого статуса мистика, содержит аллюзию на положение Еноха, что особо подчеркнуто в *Сефер Хейхалот* использованием параллельной истории сопротивления ангелов вознесению седьмого допотопного патриарха.[2] Согласно *3 Енох* 4:5–10 (*Synopse* § 6), Еноху были предъявлены похожие возражения со стороны трех ангелов-служителей, Уззы, Аззы и Азаэла, во время его вознесения в период поколения потопа.[3] В этом тексте, также как в рассказе, содержащемся во 2-й главе

[1] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 177; *Schäfer P.* Synopse. P. 4–5.

[2] См.: *Stone M. E.* The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the Books of Adam and Eve//Literature on Adam and Eve. Collected Essays/Eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp. SVTP, 15. Brill: Leiden, 2000. P. 43–56.

[3] В *3 Енох* 4:5–10 говорится следующее: «И Святой, будь Он Благословен, поставил меня (Еноха) на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: "Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: 'Не сотворяй человека!'" Святой, будь Он Благословен, ответил: "Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять". Когда они увидели меня, они сказали пред Ним: "Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он из тех, кто погиб в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?" Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: "Какое право вы имеете прерывать Меня? Я избрал его, чтобы он был выше всех вас, был князем и правителем над вами на небесных высотах". Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: "Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе". Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня "Отроком"

Третьей книги Еноха, сопротивление и враждебность ангелов вызваны человеческим происхождением мистика, стремящегося войти в небесные обители, таким образом, нарушив грань, отделяющую области человеческого и ангельского обитания. Оба рассказа обладают одинаковой структурой, так как в обоих из них ангелы, изначально настроенные враждебно по отношению к мистику, затем позволяют убедить и умиротворить себя аргументами покровителей адепта (Бога и Метатрона) и, в конечном итоге, обращаются к пришельцу с восхвалениями его национальной или семейной родословной.

Очень важным моментом представляется тот факт, что в 4-й главе *Третьей книги Еноха* содержится указание на предание, связанное с историей Адама, благодаря упоминанию в нем мотива ангельского сопротивления сотворению первочеловека. Данный мотив, возможно, указывает на происхождение историй, поведанных во 2-й и 4-й главах *Третьей книги Еноха*, из преданий об Адаме, а именно из рассказов о поклонении Адаму, выказанного одними ангелами и отвергнутого со стороны других ангелов, — мотивы, которые занимают важное место в различных версиях *Жития Адама и Евы*. Такого рода связи будут подробнее изучены нами далее в нашем исследовании.

Здесь следует отметить, что титул «отрок» (или «юноша») играет также важную роль и во *Второй книге Еноха*, где он, вероятно, используется для обозначения небесной личности патриарха. Так, в некоторых славянских рукописях краткой редакции этого сочинения, в том числе в рукописях *A*, *B* и *V*, этот титул встречается несколько раз при обращении ангелов или Бога к патриарху Еноху.

Читатель обнаруживает этот титул уже в первых главах славянского псевдоэпиграфа, содержащего описания путешествия патриарха по небесам. Так, в рукописях *B* и *V* титул «Юноша» встречается уже в 1-й главе рассматриваемого текста. Самое первое обращение, с которым небесные проводники обращаются к Еноху, выглядит в этих рукописях следующим образом: «Дерзай,

---

(נער)». См.: *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 179–180; *Schäfer P.* Synopse. S. 6–7.

Юноше!»[1] Этот титул затем время от времени повторяется ангелами, сопровождающими адепта в его путешествии по небесам, в ходе которого они подробно объясняют патриарху все, что он видит на этих небесах. Так, например, в 9-й главе краткой редакции *Второй книги Еноха* ангел, сопровождающий мистика в его небесном путешествии, обращается к Еноху как к «Юноше»: «Место сие, юноше,[2] предивным... уготовано есть...».[3] Далее в 10-й главе ангел привлекает внимание мистика к другой сцене, используя тот же самый титул: «Место, юноше, уготовано есть нечестия творящим без Божия веления на земли...».[4]

Следует отметить, что, в отличие от *Третьей книги Еноха*, где информация о происхождении и способе использования этого титула раскрывается в ходе повествования и разговоров Метатрона с ангелами относительно статуса Рабби Ишмаэля, во *Второй книге Еноха* этот титул появляется в прямой речи ангелов и Бога. Так, в краткой редакции *2 Енох* 24 содержится прямое обращение Бога к патриарху с использованием титула «Юноша»:

> И воззва мя [Еноха] Господь и постави мя ошую себе ближе Гавриила, и поклонихся Господеви. И глагола ко мне Господь: «Елико же видех, юношу, стояща и сходяща, свершена мною... ни ангелом моим не возвестих тайны моея... и тебе возвещаю днесь...».[5]

В некоторых рукописях в тексте из *2 Енох* 22 представлено такое прямое обращение Бога к Еноху:

---

[1] Ркп. V, фол. 308; Ркп. В в книге: *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 3. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский // ЧОИДР 4 (1910). С. 83.

[2] В словаре И. И. Срезневского это слово представлено в качестве эквивалента греческого слова νεανίσκος. См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. 3 т. М., 1989. С. 2.1627–1628.

[3] *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. С. 85.

[4] Там же. С. 91.

[5] Там же. С. 90–91.

И Господь устами своими воззвал ко мне [Еноху] и сказал: «Дерзай, Юноша![1] Не бойся! Встань пред лицом Моим во веки». И Михаил, Господень архистратиг, привел меня пред лицо Господа. И Господь испытал слуг своих и сказал им: «Да вступит Енох, чтобы стоять пред лицом Моим во веки». И славные поклонились и сказали: «Да вступит».[2]

Различия в способе использования этого титула во *Второй книге Еноха* и в *Сефер Хейхалот*, возможно, служат указанием на то, что в применении титулов седьмого патриарха авторы славянского апокалипсиса остаются очень близкими к ранним Енохическим рассказам, в которых многие титулы Еноха также зачастую вводятся в повествование подобным же способом, а именно, в прямых обращениях главных героев. Так, в ранних Енохических текстах приветствия, обращенные к Еноху как писцу, зачастую звучат из уст других действующих лиц, в том числе Бога[3] и ангелов.[4] Этот отличительный признак служит указанием на то, что предание о титуле «Отрок» в славянском апокалипсисе не представляет собой интерполяции из более поздних произведений Меркавы, поскольку этот новый титул используется здесь так же, как и в других ранних Енохических рассказах, а именно через обращения главных действующих лиц.

[1] Представляется совершенно неслучайным тот факт, что термин «Отрок» используется для обозначения высшей личности Еноха в пассаже из 22-й главы *Второй книги Еноха*, в отрывке, содержащем описание сияющей росы с Древа Жизни. В этом отношении интересно отметить, что в манихейском *Псалме Бемы* 167:54 для определения «Отрока» используется выражение «сын росы». Об этом предании см.: *Franzmann M.* Jesus in the Manichaean Writings. P. 120; *Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 189–190.

[2] Ркп. V, фол. 317.

[3] *1 Енох* 15:11: «И Он отвечал и сказал мне Своим словом: слушай! не страшись, Енох, праведный муж и писец правды...» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 328).

[4] *1 Енох* 12:3–4: «И едва я, Енох, прославил великого Господа и Царя мира, как меня призвали стражи — меня, Еноха-писца, — и сказали мне: “Енох, писец правды! иди, возвести стражам неба...”» (пер. А. В. Смирнова: Там же. С. 326).

Предание о двойнике адепта в образе «отрока» можно обнаружить, по-видимому, и в еще одном псевдоэпиграфическом произведении, которое будет рассмотрено подробно далее в нашем исследовании. Это сочинение — *Апокриф об Иосифе и Асенет*, в котором мистик женского пола, в процессе своего преображения и объединения с небесным двойником обретает вид «юного мужа». Так, в *Иос. Асен.* 15:1–2 небесный гость сообщает Асенет, что она теперь может убрать покрывало со своей головы, так как *ее голова подобна голове юного мужа* (ἡ κεφαλή σού ἐστιν ὡς ἀνδρὸς νεανίσκου):

> И вошла она к Человеку в покой свой первый, и стала пред лицом Человека, и он сказал ей: «Отбрось-ка покрывало с головы своей, да и зачем оно тебе? Ведь ты сейчас дева чистая, и голова твоя подобна голове юного мужа». И Асенет отбросила покрывало с головы своей.[1]

Важно отметить, что подобное обретение идентичности «отрока» мистиком происходит одновременно с достижением статуса новой небесной личности.

Более того, авторы *Апокрифа об Иосифе и Асенет* также, по-видимому, знакомы с концепцией идентичности как «отрока» другого очень важного представителя библейской плеяды персонажей, наделенных небесным двойником, а именно патриарха Иакова. В *Иос. Асен.* 22:7,[2] где содержится описание встречи Асенет с ее ангелоподобным свекром, он является ей как юный муж (ὥσπερ νεότης ἀνδρός).[3] Изучение такого рода преданий будет предметом нашего дальнейшего исследования.

---

[1] *Брагинская Н. В. и др.* Иосиф и Асенет // Мировое древо / Arbor Mundi 17 (2010). С. 111.

[2] *Иос. Асен.* 22:7: «И увидела его Асенет и поразилась красоте его, ибо обликом был он прекрасен весьма, и старость его была как юность мужа во цвете лет, и голова его была вся бела, как снег, а волосы главы его были густы и весьма упруги, как у эфиопа, и борода его белая спускалась на грудь его, и глаза его были веселы и блестящи, и были мышцы его, и плечи его, и руки его, как у ангела, а бедра его, и голени его, и ноги его — как у исполина» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 122).

[3] *Burchard C.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. PVTG, 5. Leiden: Brill, 2003. S. 272.

Священнический «отрок» как небесный двойник библейского персонажа

В нашем исследовании мы пришли к выводу о том, что в ранних иудейских и христианских сочинениях небесный двойник главного героя иногда представлялся в виде «отрока» или «ребенка». Принимая во внимание это важное направление развития рассматриваемой концепции, нам следует приступить к более пристальному рассмотрению образов ангелоподобных детей, нередко появляющихся в иудейских источниках времен Второго Храма, так как подобные предания также могут относиться к концепции небесного двойника.

По-видимому, одно из самых древних преданий, посвященных традиции ангелоподобного чада, можно обнаружить в источниках, содержащих историю рождения главного героя потопа — Ноя.[1]

---

[1] О ранних преданиях, связанных с именем Ноя, см.: *Bernstein M.* Noah and the Flood at Qumran//The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues/Eds. D. W. Parry, E. Ulrich. STDJ, 30. Leiden: Brill, 1999. P. 199–231; *Dimant D.* Noah in Early Jewish Literature//Biblical Figures Outside the Bible/Eds. M. E. Stone, T. A. Bergren. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. P. 123–150; *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 33–54; *García Martínez F.* Qumran and Apocalyptic. STDJ, 9. Leiden: Brill, 1992. P. 24–44; *Idem.* Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls//Interpretations of the Flood/Eds. F. García Martínez, G. P. Luttikhuizen. TBN, 1. Leiden: Brill, 1998. P. 86–108; *Kvanvig H.* Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man. WMANT 61. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988. P. 242–254; *Lewis J.* A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. Leiden: Brill, 1968; *Stone M., Amihay A., Hillel V.* Noah and His Book(s). Atlanta: Scholars, 2010; *Peters D. M.* Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity. Atlanta: Scholars, 2008; *Reeves J.* Utnapishtim in the Book of Giants?//JBL 12 (1993). P. 110–115; *Scott J. M.* Geographic Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran//The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After/Eds. S. E. Porter, C. E. Evans. JSPSS, 26. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 368–381; *Steiner R. C.* The Heading

Так, в 106-й главе *Первой книги Еноха*,[1] *Апокрифе книги Бытия*[2] и, возможно, в Кумранской рукописи *1Q19*[3] новорожденный патриарх изображается как обладающий сияющим лицом и глазами, «подобными лучам солнца». *1 Енох* 106:2 повествует, что, когда новорожденный Ной открыл глаза, весь дом озарился светом.[4]

---

of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a «Lost» Work//DSD 2 (1995). P. 66–71; *Stone M.* The Axis of History at Qumran//Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls/Eds. E. Chazon, M. E. Stone. STDJ, 31. Leiden: Brill, 1999. P. 133–149; *Stone M.* Noah, Books of//Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Keter, 1971. P. 12.1198; *VanderKam J.* The Righteousness of Noah//Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms/Eds. J. J. Collins, G. W. E. Nickelsburg. SBLSCS, 12. Chico: Scholars, 1980. P. 13–32; *VanderKam J.* The Birth of Noah// Intertestamental Essays in Honor of Jósef Tadeusz Milik/Ed. Z. J. Kapera; QM, 6; Krakow: The Enigma Press, 1992. P. 213–231; *Werman C.* Qumran and the Book of Noah//Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls/Eds. E. Chazon, M. E. Stone. STDJ, 31. Leiden: Brill, 1999. P. 171–181.

[1] *1 Енох* 106:5: «...его глаза подобны лучам солнца и его лицо блестяще...» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 374).

[2] *1QapGen* 5:12–13: «...его лицо было обращено ко мне, и его глаза сияли как с[олнце...] этого мальчика огонь, и он...». См.: *García Martínez F., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2 vols. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997. P. 1.31.

[3] Похожее предание нашло свое отражение в рукописи *1Q19*. В *1Q19* 3 говорится: «...были изум[лены...] [... (не как человеческие дети) первовож]денный родился, но славные [...] его отец, и когда Ламех увидел [...] комнаты дома как лучи солнца [...] напугать [...]». В *1Q19* 13: «[...] так как слава его лица [...] ибо слава Бога в [...] [...он будет] возвышен в сиянии славы и красоты [...] он будет почитаем среди [...]» (*García Martínez F., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 1.27).

[4] В более поздних раввинистических источниках, авторы которых, возможно, были знакомы с преданиями об «отроке» Ное, также можно обнаружить почти такие же характерные признаки в историях о чудесном рождении Моисея. Так, согласно тексту *Пиркей де-рабби Элиезер* 48, при рождении тело Моисея было подобно телу ангела Божьего. В *Бавли*

Затем необычное чадо открыло рот и произнесло благословения Господу небес. Исследователи ранее отмечали,[1] что основные черты этой сцены, в которой новорожденный герой поколения потопа с сияющим лицом, поднимаясь на руках повивальной бабки, вдруг произносит благословение Господу, имеют культовый смысл и перекликаются с образом и действиями первосвященника, облеченного славой.[2]

Тот факт, что ангелоподобное дитя, понимаемое как небесная идентичность героя истории потопа, наделено священническими обязанностями, не представляется случайным. В нашем исследовании уже отмечалось, что в ранних Енохических источниках, где Ной впервые появляется в виде «отрока», можно обнаружить знакомство их авторов с особого рода соответствиями между одновременно существующими на небесах и на земле святилищами и их священнослужителями. В этих текстах, как и во многих других историях о небесных двойниках, рассмотренных нами, первичная

Сота 12а говорится о том, что дом был наполнен светом. Согласно автору текста *Дварим Рабба* 11:10, юный пророк, которому исполнился один день, мог говорить, а в возрасте четырех месяцев — пророчествовать. См. также: *Шмот Рабба* 1:20 и *Зогар* II.11b.

[1] *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 33 ff.

[2] К. Флетчер-Луи отмечает соответствия между этой сценой и описанием идеального первосвященника в *Премудрости Иисуса сына Сирахова*. По мнению этого исследователя, «в 50-й главе *Премудрости Иисуса сына Сирахова* литургическая процессия, в ходе которой Симон совершает различные богослужебные обряды, достигает своей кульминации в произнесении Ааронового благословения народа (50:20, ср.: Книга Чисел, гл. 6) и призыве ко всем читателям *Премудрости Иисуса сына Сирахова* “благословить Бога всего мира, который повсюду совершает великие чудеса, благодаря которому мы возрастаем в днях наших от нашего рождения, и который созидает их согласно милости своей” (50:22). Также и в *1 Енох* 106:3 младенец Ной поднимается на руках повивальной бабки и, уже обладая способностью говорить, как взрослые люди, “он открывает свои уста и благословляет Господа”» (*Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 47). Флетчер-Луи приходит к выводу о том, что «в описании обстановки, в которой происходит рождение [Ноя], а также описании поведения ребенка можно отчетливо распознать священнические мотивы» (Ibid. P. 46).

реальность небесного храма и его ангельских священников, совершающих культовое служение на небесах, служит благодатной почвой для возникновения и развития мотивов небесных двойников. К примеру, и во *Второй книге Еноха* история небесного двойника седьмого патриарха разворачивается в контексте священнических богословских построений, согласно которым, земной храм был воздвигнут на месте второго вознесения Еноха. В славянском апокалипсисе также, по-видимому, раскрывается тема небесного двойника другого знаменитого священнического персонажа, Мелхиседека, неслучайно представленного в этом произведении, подобно Ною, ангелоподобным ребенком. Исследователи отмечали, что история рождения Мелхиседека во *Второй книге Еноха* в некоторых своих аспектах перекликается с историей рождения Ноя, представленной в *Первой книге Еноха* и в *Апокрифе книги Бытия*.[1] Рассказ о Мелхиседеке изложен в последних главах славянского псевдоэпиграфа.[2] Большое количество соответствий

[1] См.: *Delcor M.* Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews//JSJ 2 (1971). P. 129; *Idem.* La naissance merveilleuse de Melchisédeq d'après l'Hénoch slave//Kecharitomene. Mélanges René Laurentin/Ed. C. Augustin et al. Paris: Desclée, 1990. P. 217–229; *de Santos Otero A.* Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo)//Apocrifos del Antiguo Testamento/Ed. A. Dies Macho. Madrid: Ediciones Christiandad, 1984. P. 4.199; *Stichel R.* Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der außerkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst. AAWG, 3. Folge 112. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. S. 42–54.

[2] Содержание этой истории связано с семьей Нира, который во *Второй книге Еноха* представлен как брат Ноя. Софонима, жена Нира, родила чудесного ребенка «во время старости», прямо «в день смерти». Она зачала ребенка, «будучи бесплодной», в то время, когда она «не спала со своим мужем». Автор рассматриваемого сочинения объясняет, что Нир, представленный в этой истории как иерей, не спал с ней с того дня, как начал исполнять священнические обязанности, поэтому Софонима скрывала свою беременность. В тот день, когда она должна была родить, Нир вспомнил о своей жене и позвал ее к себе в храм. Она пришла к нему, и он увидел, что она беременна. Нир, испытывая стыд, хотел прогнать ее, но она умерла у его ног. Мелхиседек родился от мертвой Софонимы. Когда Нир и Ной пришли, чтобы похоронить Софониму, они увидели

между историей рождения Ноя в ранних Енохических текстах и историей рождения Мелхиседека во *Второй книге Еноха* уже было отмечено исследователями ранее.[1] Высказывались также предположения о том, что автор *Второй книги Еноха*, возможно, сознательно умалил необыкновенные способности личности Ноя, чтобы перенести эти качества на фигуру Мелхиседека,[2] так что текст *Второй книги Еноха* можно рассматривать как полемическую переработку тем и образов, изначально связанных с фигурой Ноя. Тем не менее, история Мелхиседека во *Второй книге Еноха*, по-видимому, также содержит концепцию «отрока» в качестве небесной идентичности героя библейской истории, представленную

отрока, сидящего близ ее мертвого тела, и на нем были одежды. Они ужаснулись, так как отрок был совершенен телом, говорил своими устами и благословлял Господа. Необычный ребенок был отмечен «печатью священства» на его груди и славен видом. Нир и Ной облекли ребенка в одежды священства и дали ему благословенный хлеб. Они решили спрятать его, опасаясь, как бы люди не убили его. В конце концов, Господь повелел своему архангелу Михаилу взять отрока и поместить его в рай Эдемский, чтобы он стал главой иереев после потопа. В последней части истории, сохранившейся в краткой редакции этого сочинения, говорится о вознесении Мелхиседека на крыльях Михаила и о том, как он был помещен в раю Эдемском.

[1] Следует упомянуть, по крайней мере, девять соответствий: 1. Как Ной, так и Мелхиседек принадлежат к числу родственников семьи Еноха. 2. Об обоих персонажах существуют свидетельства, что они «спаслись» во время потопа. 3. Оба персонажа наделены важными обязанностями в эпоху после потопа. 4. Оба персонажа представлены в образах ангелоподобных чад. 5. Сразу же после их рождения оба персонажа воздают хвалу Богу. 6. Оба персонажа подозреваются в божественном / ангельском происхождении / родословной. 7. Их отцы сомневаются в зачатии своих сыновей и в верности своих жен. 8. Их матери испытывают стыд и пытаются защититься от обвинений своих мужей. 9. Их отцы, в конце концов, обретают утешение путем особых откровений о выдающейся будущей роли их сыновей в эпоху после потопа.

[2] *Orlov A.* Noah's Younger Brother: Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch // Henoch 22 (2000). P. 259–273; *Idem.* Noah's Younger Brother Revisited: Anti-Noachic Polemics and the Date of 2 (Slavonic) Enoch // Henoch 26 (2004). P. 172–187.

в более развитом виде и выведенную на новый уровень по сравнению с ее ранними версиями, связанными с фигурой Ноя. Так, в то время как в вышеупомянутых рассказах о Ное чудесный ребенок не возносится на небеса, авторы *Второй книги Еноха* сообщают о путешествии ангелоподобного «отрока» в рай Эдема на крыльях Михаила. В этом смысле предание об ангелоподобном чаде, которое можно обнаружить во *Второй книге Еноха*, по-видимому, более очевидным образом свидетельствует о небесной идентичности ребенка.

Однако какую ценность представляют эти предания о чудесных детях для нашего исследования концепции небесного *alter ego* седьмого патриарха, и как они могут быть связаны с ролью Еноха как «отрока»? Следует отметить, что во *Второй книге Еноха* история чудесного ребенка Мелхиседека перекликается в некоторых аспектах с историей главного героя, патриарха Еноха. Так, Енох и Мелхиседек — единственные два персонажа славянского апокалипсиса, испытавшие перенесение на небеса. Подобно Еноху, Мелхиседек затем возвращается после его посещения небес, чтобы стать священником после потопа. Учитывая эти соответствия, а также упомянутые ранее сходства с образом Ноя, можно предположить, что чудесный ребенок Мелхиседек выполняет в славянском апокалипсисе те же функции, что и ребенок Ной в ранних Енохических источниках.

В этом отношении интересно отметить, что мы не обнаруживаем сказаний о чудесном ребенке Енохе ни в ранних Енохических рассказах, ни во *Второй книге Еноха*, несмотря на то, что повествования о рождении его главного идеологического соперника, Моисея, зачастую содержат подобные истории.[1] Почему же рас-

[1] *Бавли Сота* 12a: «Он родился обрезанным, и мудрецы заявили: в тот момент, когда родился Моисей, весь дом был наполнен светом, как написано здесь: “и, видя, что он очень красив” (Исх. 2:2), и в другом месте написано: “И увидел Бог свет, что он хорош” (Быт. 1:4)» (*Epstein I.* The Babylonian Talmud. Sotah. P. 12a).

Шмот Рабба 1:20: «...она увидела, что *Шхина* была с ним; иначе говоря, слово “она” относится к Шхине, которая была с ребенком» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 3.29–30).

сказ о чудесном рождении Еноха столь примечательным образом отсутствует в ранних Енохических сочинениях? Возможно, подобного рода мотив чудесного рождения в ранних Енохических рассказах сознательно заменен образом ребенка Ноя (в *Первой книге Еноха* и, вероятно, в *Апокрифе книги Бытия*)[1] и ребенка

Дварим Рабба 11:10: «Моисей ответил: "Я — сын Амрама, и я вышел из чрева моей матери без крайней плоти, и не было необходимости делать мне обрезание; и в тот самый день, когда я родился, я обнаружил в себе способность говорить и мог ходить и вести беседы с моими отцом и матерью... когда мне было три месяца, я произнес пророчество и заявил, что мне предназначено получить закон из пламени огня"» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 7.185).

Пиркей де-рабби Элиезер 48: «Рабби Натаниэль сказал: родители Моисея увидели ребенка, ибо он был подобен видом ангелу Божьему. Они обрезали его на восьмой день и дали ему имя Иекуфиил» (*Friedlander G.* Pirke de Rabbi Eliezer. P. 378).

Зогар II.11b: «Она увидела свет Шхины, сиявший вокруг него: ибо когда он родился, этот свет наполнил весь дом, и слово "красивый" здесь имеет такое же значение, как и слово "хорош" в стихе "И увидел Бог свет, что он хорош" (Быт. 1:4)» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. 5 vols. London and New York: Soncino, 1933. P. 3.35). См. также самаритянское сочинение *Молад Моше*: «Она забеременела Моисеем и стала великой с ребенком, и свет присутствовал с ней» (*Bowman J.* Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life. Pittsburgh: Pickwick, 1977. P. 287). Относительно рассказов о рождении Моисея в сочинениях *О евреях* Артапана, *Эксагоге* Иезекииля Трагика, *Книге Юбилеев*, *О жизни Моисея* Филона Александрийского, *Иудейских древностях* Иосифа Флавия и *Библейских древностях* Псевдо-Филона см.: *Pinnick A.* The Birth of Moses in Jewish Literature of the Second Temple Period. Ph. D. Diss.; Harvard University, 1996.

[1] Интересно отметить, что в *Апокрифе книги Бытия* Мафусаил совершает путешествие до загадочного, возможно, небесного места под названием Парваин, чтобы спросить Еноха о чудесном ребенке Ное. Не совсем ясно, служит ли в этом тексте, как и в *1 Енох* 106, Мафусаил связующим звеном между двумя идентичностями седьмого допотопного патриарха. Относительно преданий о Парваине см.: *Davila J. R.* Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls//The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment/Eds. P. W. Flint, J. C. VanderKam. 2 vols.

Мелхиседека (во *Второй книге Еноха*). Исследователи ранее отмечали, что в ранних Енохических сочинениях Енох и Ной зачастую представлены в одних и тех же ролях, в которых Ной выступает в качестве своего рода концептуального двойника седьмого допотопного героя.[1] Возможно, во *Второй книге Еноха* Мелхиседек выполняет похожие функции, выявляя небесную идентичность Еноха как «отрока». Выбор образа Мелхиседека для выявления небесной идентичности главного героя в качестве «отрока» в этом отношении не представляется случайным, так как в некоторых ранних иудейских и христианских текстах этот загадочный священник зачастую воспринимается как человеческое существо, обладающее своим собственным небесным двойником.

Исследователи ранее отмечали, что Мелхиседек, по-видимому, представляется в некоторых кумранских текстах в качестве двойника архангела Михаила. К примеру, Ф. Гарсия Мартинес высказывает следующее предположение:

> Если в рукописи *11QMelch* Мелхиседек и не представлен Богом или божественной ипостасью, он определенно выступает как небесное или вознесенное на небеса существо.[2] В этом тексте ему приписывается власть над всеми небесными воинствами: он — глава всех ангелов и сынов Божьих. Кроме того, он — тот, кто ведет битву с Велиалом и духами его жребия, а также приводит в исполнение Божье возмездие над ними. Мелхиседек представлен наде-

Leiden: Brill, 1998–199. P. 2.469 ff.; *Stuckenbruck L. T.* The Lamech Narrative in the Genesis Apocryphon (1QapGen) and Birth of Noah (4QEnoch^{c} ar): A Tradition-Historical Study // Aramaica Qumranica / Eds. K. Berthelot, D. Stökl Ben Ezra. STDJ, 94. Leiden: Brill, 2010. P. 253–271.

[1] Так, Х. Кванвиг указывает на то, что в преданиях, связанных с фигурой Ноя, Ной и Енох зачастую выступают в одних и тех же ролях. См.: *Kvanvig H.* Roots of Apocalyptic. P. 117.

[2] Хортон также обращает внимание на то, что «функции, которыми наделен Мелхиседек в *11QМелхиседек*, в других источниках относятся либо к Богу, либо к другим персонажам, таким как Михаил». См.: *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. SNTSMS, 30. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. P. 81.

ленным теми же отличительными признаками, которые приписаны в Уставе общины и Дамасском документе «Князю света», а также двойнику архангела Михаила, в точности в соответствии с его образом, представленным в Свитке[1] Войны.[2]

Подобным образом и Д. Франкфуртер отмечает, что «образ Мелхиседека, многократно использованный в ранних иудейских сочинениях, ко времени формирования раннего христианства стал небесным двойником архангела Михаила уже в кумранских рукописях (*11QМелхиседек*), а также двойником Христа в среде слушателей Послания к Евреям (5:5–6; 7), и духа Божьего среди других религиозных групп».[3] Еще один исследователь, Дж. Данн,

[1] *García Martínez F.* Qumranica Minora II. Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls // Ed. E. Tigchelaar; Leiden: Brill, 2007. P. 99. П. Кобельски отмечает то, что данная концептуальная линия развития была продолжена в более поздних сочинениях, принадлежащих иудейской религиозной традиции. Исследователь замечает, что «архангел Михаил представлен как небесный первосвященник в Вавилонском талмуде (см.: *Хагига* 12b, *Звахин* 62a, и *Менахот* 110a), а в средневековом иудейском тексте (*Ялкут хадаш* f. 115, col. 3, no. 19) он идентифицируется с Мелхиседеком, который обозначен его библейским титулом "священник у Эл Эльон". Несмотря на то, что этот текст поздний, в его основе могут лежать ранние предания, подобные тем, которые были приведены ранее, и в которых Михаил рассматривался как небесный первосвященник, а Мелхиседек — как ангельское существо, наделенное священническими обязанностями на небесах; данный текст, возможно, служит отражением развития или соединения подобного рода идей». См.: *Kobelski P. J.* Melchizedek and Melchireša. CBQMS, 10. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981. P. 65–66. Об идентификации Мелхиседека с Михаилом в средневековых раввинистических источниках см. также: *de Jonge M., van der Woude A. S.* 11QMelchizedek and the New Testament // NTS 12 (1966). P. 305.

[2] *1QM* XVII 6–7. В *Песнях субботнего жертвоприношения* (*4Q401* 11.1–3 и 22:1–3) Мелхиседек, по-видимому, представлен как один из ангелов в небесном храме.

[3] *Frankfurter D.* The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories // The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity / Eds. J. C. VanderKam, W. Adler. CRINT, 3.4. Assen: Van Gorcum, 1996. P. 183. Об идентификации Михаила с Мелхиседеком см. также: *Davila J. R.*

указывает на то, что «имя Мелхиседек (царь праведности), возможно, образовалось в качестве титула архангела Михаила, подобно тому как имя Мелхиреша (царь нечестия), по-видимому, образовалось как титул Велиала».[1]

Кроме того, некоторые исследователи высказывали предположение, что особые связи между Мелхиседеком и архангелом Михаилом, по-видимому, служат свидетельством отголоска связей между Енохом и Сыном Человеческим, знаменитой пары в контексте преданий о небесных двойниках, подробно рассмотренных ранее в нашем исследовании. Так, М. Нибб привлекает внимание ученых к соответствиям между преданием о небесном *alter ego* Мелхиседека и идентификацией Еноха с Сыном Человеческом в *Книге образов*.[2] Дж. Данн отмечает также другое важное соответствие путем введения в обсуждаемую тему другой знаменитой пары — адепта и его небесного двойника в форме Еноха-Метатрона. Исследователь утверждает, что мотив вознесения Мелхиседека в *11QМелхиседек* «соответствует более позднему соотнесению Еноха с Сыном Человеческим в *1 Енох* 71:14 и с Метатроном в *3 Енох* 3–16».[3]

Melchizedek, Michael, and War in Heaven//SBLSP 35 (1996). P. 259–272; *Hannah D. D.* Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity. WUNT, 2.109. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999. P. 70–74.

[1] *Dunn J.* Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. P. 153. Следует отметить также, что в своей интерпретации связей между Мелхиседеком и Михаилом Данн приводит в качестве примера некоторые ангелологические концепции, которые можно обнаружить в *Молитве Иосифа*, тексте, уже упоминавшемся в нашем исследовании, где идентификация Иакова со своим ангельским двойником прослеживается совершенно явным образом. Также Данн высказывает мнение, что «подобное вознесенное на небеса существо может восприниматься как ангельское (см. также, в особенности, *Молитву Иосифа*; и ср. образ Мелхиседека, представленный в рукописи *11QMelch.*, а также образ Сына Человеческого в *Книге образов — 1 Енох* 46:1; 61:10)» (*Dunn J.* Christology in the Making. P. 155).

[2] *Knibb M.* Messianism in Pseudepigrapha. P. 177.

[3] *Dunn J.* Christology in the Making. P. 153. Принимая во внимание ассоциации между Мелхиседеком, Михаилом и Метатроном, следует

Следует отметить также, что в различных ранних иудейских и христианских текстах можно обнаружить интересные перечисления библейских персонажей, заканчивающиеся фигурой Мелхиседека; из чего можно заключить, что эти персонажи могли восприниматься в подобного рода преданиях как земные реинкарнации царя Салима.[1]

В свете рассмотренных направлений развития изучаемой нами концепции, очень интересным представляется тот факт, что в пространной редакции *Второй книги Еноха* ребенок Мелхиседек представлен перенесенным на небеса на крыльях не кого другого, как архангела Михаила.[2] В данном случае, земной священник и его ангельский двойник парадоксальным образом соединены в процессе перенесения главного действующего лица в область его нового, теперь небесного обитания.

отметить, что Ф. Александер ранее уже говорил о концептуальных связях между Михаилом и Метатроном, отмечая, что «Метатрон во многих своих аспектах похож на архангела Михаила: оба ангела известны как носители титула "Великий Князь"; об обоих говорится, что они совершают служение в небесном храме; оба они — ангелы, хранящие Израиль; слова, сказанные в одном тексте о Михаиле, в другом относятся к Метатрону. Возможным объяснением подобного рода совпадений служит гипотеза о том, что изначально Метатрон и Михаил были одним и тем же ангелом, и общим для них именем было "Михаил", в то время как слово "Метатрон" было одним из его эзотерических, магических имен. В какой-то момент, однако, связь между Метатроном и Михаилом перестала ощущаться, и в результате появился новый архангел, имевший независимое существование, но со многими свойствами, относящимися к Михаилу». См.: *Alexander P.* 3 Enoch. P. 1.243–244.

[1] Я благодарен М. Стоуну за то, что он привлек мое внимание к этим традициям.

[2] В *2 Енох* 72:1–10 говорится: «И когда пребывал отрок сорок дней в шатре Нира, сказал Господь Михаилу: "Сойди на землю к Ниру-священнику и возьми Моего отрока Мелхиседека, который с ним, и помести его в рай Эдемский для сохранения. Ибо уже приблизилось время, и Я пущу все воды на землю, и все сущее на земле погибнет"... И Михаил взял отрока в ту ночь, когда он спустился; и взял его на крылья свои, и поместил его в раю Эдемском» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.210).

Обретение светоносных одеяний как единение с небесным двойником

В заключительной части нашего исследования Енохических преданий о небесном двойнике нам следует привлечь внимание читателей к еще одному важному мотиву *Второй книги Еноха*, а именно мотиву наделения мистика одеяниями славы в процессе обретения им его высшей идентичности.

Необходимо отметить, что символизм одеяний играет огромную роль во многих апокалиптических сочинениях, означая онтологический переход, который претерпевают человеческие существа, предпринимающие попытки пересечь границу между их земным и небесным состоянием. Подобный переход нередко выражен посредством соответствующих наборов метафор одеяний. В этом отношении исследователи уже отмечали, что «с помощью мотива облачений... преодолевается пропасть между вышним и низшим мирами. С самого начала следует отметить, что и небесные существа, и Бог представлены в Библии облаченными в одеяния, хотя эти одеяния и следует зачастую воспринимать метафорически».[1]

Не представляется случайным тот факт, что в славянском апокалипсисе метафоры одеяний играют особую роль в сцене преображения адепта на высших небесах. Так, во *2 Енох* 22:9 архангел Михаил представлен снимающим с Еноха его земные «одежды» и помазывающим его благоуханным елеем. В тексте говорится, что вид елея был «ярче света великого и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные».[2] Мотив помазания елеем, вероятно, следует воспринимать в данном случае как переход из состояния «кожаных риз» земного человека в состояние, когда адепт облачается в светоносные одеяния ангельского существа, одного из славных небесных обитателей. Подобная перемена облачения была ранее отмечена исследователями, предположившими, что процесс

---

[1] *Rubin N., Kosman A.* The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources // HTR 90 (1997). P. 163–164.

[2] *Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.214–216.

помазания Еноха сияющим елеем, возможно, означает наделение его священническими одеяниями и обязанностями.[1]

Мотив наделения седьмого допотопного патриарха одеяниями славы вновь обнаруживается в источниках, принадлежащих более поздней Енохической традиции. В подобных текстах обретение небесных одеяний совпадает с переходом человеческого существа

[1] М. Химмельфарб утверждает, что, «соединяя мотивы одеяния и помазания, авторы рассматриваемого произведения, возможно, имели в виду, что процесс, в ходе которого Енох превращается в ангела, представляет собой небесную версию наделения его священническим статусом» (*Himmelfarb M.* Ascent to Heaven. P. 40). Подобным образом и К. Флетчер-Луи отмечает, что «описание преображения Еноха во *Второй книге Еноха* во многих своих отличительных признаках представляет собой заимствование из священнических обрядов и напоминает ритуал наделения священника его статусом. Благоухание мирры, из которой сделан елей, упоминаемое в описании процесса помазания Еноха, вызывает в памяти обряд помазания елеем скинии, совершить который Господь повелевает Моисею в Книге Исхода 30:22–23. Сравнение елея с благой росой, возможно, отражает содержание Псалма 132:2–3, в котором присутствует параллелизм между елеем, стекающим по голове Аарона, и росой Ермонской. Упоминание о сияющих лучах солнца представляется еще одним священническим мотивом. Весьма специфическое сравнение елея помазания с солнечными лучами, в конечном счете, восходит к священническому преданию, отраженному в тексте Пятикнижия, так как в Книге Исхода 25–31 елей помазания упомянут в четвертой речи Бога, обращенной к Моисею, в контексте параллелизма между указаниями Бога о строительстве скинии и сотворения солнца, луны и звезд в четвертый день творения (Быт. 1:14–19). В общих чертах, описание наделения Еноха священническими обязанностями восходит к сцене из третьей главы Книги пророка Захарии, где старые одежды первосвященника удаляются и заменяются на новые. В описании этой сцены также присутствуют ангелы, подобно тому как Михаил присутствует при посвящении Еноха в священнический сан во *Второй книге Еноха* (см.: *Завещание Левия* 8). Во *2 Енох* 22:6 Еноху даруется постоянный доступ в Божий тронный зал, подобно тому как Иисусу даровано право доступа к небесным сферам в Книге пророка Захарии 3:7. Заключительные главы *Второй книги Еноха* (69–73) посвящены описанию священнической преемственности после вознесения Еноха». См.: *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 23–24.

в состояние его высшей идентичности. Так, к примеру, в *Сефер Хейхалот* говорится, что переход Еноха в состояние высшего ангела, Метатрона, сопровождается драматическим изменением его земных одежд в процессе огненного преображения в высшее существо,[1] и в результате такой трансформации патриарх обретает небесное светоносное облачение и венец:

> Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Из любви, которую Он испытывает ко мне, (любви) большей, чем ко всем сынам высот, Святой, будь Он Благословен, создал для меня величественные одежды, на которых разместились все роды светил, и Он одел их на меня. И Он создал для меня плащ славы, в котором заключались сияние, излучение, сверкание и блеск всех видов, и Он завернул меня в него (*3 Енох* 12:1–2).[2]

Я. Фоссум подчеркивает, что в *Третьей книге Еноха* «в ходе посвящения Еноха в наместника Бога на небесах он наделяется новыми одеждами... облачением славы, вобравшим в себя всю красоту, сияние и величие».[3] Как можно понять на примере различных Енохических источников, с помощью метафор облачения выявляется процесс перехода героев этих произведений из их земной идентичности в статус их собственного небесного *alter ego*, таким образом подчеркивая важность связи между двумя идентичностями, осуществляемую путем соответствующего набора «онтологических» одеяний. Рассматриваемые с такой точки зрения, различные идентичности воспринимаются как «облачения» адепта, соответствующие различным сферам бытия, в которых он или она пребывает в данный момент.

В еще одном псевдоэпиграфическом рассказе о небесном двойнике, который будет подробно изучен нами далее, также обнаруживаются свидетельства присутствия мотива изменения одеяний мистика: в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* адепт женского пола меняет свои одеяния в процессе идентификации со своей небесной

---

[1] См.: *3 Енох* 15.

[2] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 189.

[3] *Fossum J.* Ascensio, Metamorphosis: The «Transfiguration» of Jesus in the Synoptic Gospels // *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 83.

идентичностью. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 14:12–15 можно обнаружить следующее описание переодеваний мистика:

> И Асенет поднялась и стала на ноги. И сказал ей Человек: «Ступай без страха во второй покой твой и черный хитон плача сбрось, и власяницу сними со стана твоего, и отряси с головы твоей эту золу, и умой лицо твое и руки твои водою живою, и надень ризу льняную новую, ненадеванную и нарядную, и препояшь стан твой новым двойным поясом девичества твоего. И приди ко мне, и я скажу тебе, что сказать должен». И поспешила Асенет войти в другой покой свой, где были сундуки с нарядами ее, и открыла ларец свой, и взяла ризу льняную, новую, нарядную и ненадеванную, и сняла черный хитон плача, и сбросила власяницу со стана своего, и надела ризу свою льняную, нарядную, ненадеванную, и препоясалась двойным поясом девичества своего: один пояс на стане ее, другой пояс на груди ее. И отрясла золу с головы своей, и умыла руки свои и лицо свое водою живою. И взяла она покрывало льняное, ненадеванное и нарядное, и покрыла голову свою.[1]

В данном случае, как и во *Второй книге Еноха*, ангельский проводник повелевает мистику облачиться в новые одеяния. Размышляя о преображении мистика в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, Р. Крэмер привлекает внимание исследователей к действиям ангельского наставника Асенет, отмечая, что

> в результате встречи со своим ангельским двойником Иосифом, Асенет дважды меняет свое одеяние. В первый раз, повинуясь повелению ангела, она снимает с себя нечистую траурную одежду, которая была на ней в течение недели покаяния, и меняет ее на «στολὴν καινὴν ἄθικτον» — новое, незапятнанное облачение (14:13). В течение всего остального времени ее общения с ангелом она представлена одетой в это облачение. Однако в 15:10 говорится о том, что ангел наставляет ее поменять свое облачение на брачный наряд, что она исполняет только после того, как ангел вновь возвращается на небеса.[2]

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110–111.

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered. New York: Oxford University Press, 1998. P. 266.

В преданиях о небесном двойнике, связанных с именем Моисея, нашедших свое отражение в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, сын Амрама также, возможно, представлен обретающим небесное облачение двойника. Несмотря на то, что в этом сочинении одеяние мистика явным образом не упомянуто, некоторые детали описания небесного двойника Моисея, а также реакция Рагуила на изменение внешности Моисея подразумевают возможность присутствия мотива изменения облачения. При описании небесного двойника Моисея, восседающего на величественном престоле, автор *Эксагоге* использует греческое слово φώς. Исследователи ранее предпринимали попытки понять двусмысленность этого греческого термина, который может означать не только человека, но и свет, двойственность, которая позволяет указать также и на светоносную природу небесного двойника адепта. Реакция Рагуила в конце истории, когда он называет Моисея «чужестранцем», также может служить указанием на возможность светоносного преображения мистика. Более того, передача Моисею регалий (скипетра и короны) небесного человека также, возможно, указывает на процесс дарования небесных «одежд» их новому «владельцу».

По-видимому, символизм светоносных одеяний мистика глубоко уходит своими корнями в предания, связанные с именем Адама, в которых обретение небесного одеяния нередко воспринималось как возвращение к небесной природе первых людей до грехопадения.[1] Некоторые направления развития Адамических концепций очень важны для нашего исследования преданий о небесном двойнике, так как в этих протологических историях переход первых человеческих существ из их первоначального, небесного положения в саду Эдема в земное, падшее состояние выражен с помощью

[1] М. Идель высказывает предположение, что описание преображения Еноха в светоносное существо, содержащееся в 22-й главе *Второй книги Еноха*, возможно, следует рассматривать как часть предания, согласно которому Енох является в качестве персонажа, которому были возвращены статус и лучезарность, потерянные Адамом. Исследователь отмечает, что, насколько нам известно, «Енох — единственный персонаж, для которого... были созданы светоносные одеяния, напоминающие об одеяниях света, которые были утрачены Адамом». См.: *Idel M*. Enoch is Metatron. P. 224.

ряда вполне явственно различимых метафор переодеваний. Следовательно, для нас представляется неизбежным более пристальное рассмотрение этих Адамических легенд.

Библейские истории, содержащиеся в Быт. 1:26–27 и 3:21, представляют собой главную отправную точку для последующих иудейских и христианских интерпретаций мотива одеяний славы, которыми изначально обладали первые люди. В тексте Быт. 1:26 представлено описание сотворения человека по подобию (דמות) образа (צלם) Бога. В особенности важно подчеркнуть тот факт, что в Быт. 1:26–27 содержится указание на *целем* Адама — светоносный образ Божьей славы, в соответствии с которой был сотворен Адам.[1] Обычно этот текст интерпретируется так, что *целем* Адама был создан в соответствии с собственным Божьим образом-*целемом* (בצלמנו, буквально, «согласно нашему *целему*»), т. е. он был своего рода светоносной «имитацией» славного *целема*-образа Бога. В более поздних раввинистических текстах содержатся доводы в пользу того, что у Адама и Бога не было общего подобия в физическом плане, в обычном смысле обладания телом, а скорее речь идет об общем для них обоих светоносном образе.[2] При таком

---

[1] О светоносных одеяниях первого человека см.: *Aaron D. H.* Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam//HTR 90 (1997). P. 299–314; *Brock S.* Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition//Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter/Ed. M. Schmidt. EB, 4. Regensburg: Friedrich Pustet, 1982. P. 11–40; *DeConick A. D., Fossum J.* Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas//VC 45 (1991). P. 141; *Dahl N. A., Hellholm D.* Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being//Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday/Eds. A. Yarbro Collins, M. M. Mitchell. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001. P. 139–158; *Goshen-Gottstein A.* The Body as Image of God in Rabbinic Literature//HTR 87 (1994). P. 171–195; *Murmelstein B.* Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre//WZKM 35 (1928). S. 255; *Rubin N., Kosman A.* The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources. P. 155–174; *Smith J. Z.* The Garments of Shame//HR 5 (1965/1966). P. 217–238.

[2] *Aaron D. H.* Shedding Light on God's Body. P. 303.

понимании библейского текста мотив облачения первых людей в одеяния славы был воспринят поздними толкователями как воспроизведение особого состояния Бога, который, согласно авторам некоторых библейских текстов, описывается как облаченный в славу и величие.[1] Следует отметить, что в раввинистической традиции образный строй понятия Божественного Образа (*Целем*) оказался самым тесным образом связан с терминологией Божественного Лица (*Паним*).

Теперь нам следует обратить внимание на содержание 3-й главы Книги Бытия, которое представляет собой важный смысловой центр, имеющий отношение к символике одеяний первых людей. Согласно тексту Быт. 3:21, Бог создал для своих любимых творений некие загадочные одеяния, описываемые как «облачения из кожи». Этот текст обычно понимается интерпретаторами как создание одеяний для прикрытия наготы Адама и Евы *после* грехопадения. Однако, по мнению некоторых исследователей, существует достаточно доказательств, чтобы предложить другую интерпретацию времени события, описание которого обнаруживается в Быт. 3:21. В рамках такого альтернативного прочтения утверждается, что глаголы в Быт. 3:21 следует воспринимать в форме плюсквамперфекта, и их смысл имеет отношение к статусу Адама и Евы в их сотворенном состоянии *до* грехопадения.[2]

В некоторых текстах, не вошедших в библейский канон, также обнаруживается знакомство с преданиями о славных облачениях, которыми были наделены первые люди.[3] Подобная тема, к примеру, прочитывается в повествованиях, содержащихся в различ-

[1] См.: Иез. 1; Пс. 101:1; Иов 40:10.

[2] *Brock S.* Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. P. 14.

[3] Авторы кумранских рукописей, очевидно, были знакомы с мотивом изначального состояния Адама во славе. Так, в некоторых текстах прослеживается присутствие предания о славе первого человека: в *1QS* 4:15 22–23 говорится: «Для тех, кого избрал Бог для вечного завета с Ним, и им будет принадлежать вся слава Адама (כבוד אדם)». В 1QH 4:9 15 говорится: «даровав им в наследство всю славу Адама (כבוד אדם)». В *CD-A* 3:20 сказано: «Те, кто оставались верными во всем, обретут вечную жизнь, и вся слава Адама (כבוד אדם) предназначена для них». См.:

ных версиях т. н. *Жития Адама и Евы*, где читатель может найти многочисленные аллюзии на историю изначальных одеяний света, которыми обладали первые люди. В армянской версии *Жития Адама и Евы* (20:1) свидетельство о трагической потере одеяний славы произносится устами представительницы первой человеческой четы, когда Ева вспоминает трагический момент исчезновения сияющих одежд: «В тот час я увидела своими глазами, что я была нагой и лишенной славы, в которую я была облачена».[1] В этом тексте содержится намек не только на изначальное обладание первыми людьми одеяниями славы,[2] но и на ужасающие последствия совлечения этих одежд с людей после грехопадения.[3]

Несмотря на эти печальные воспоминания, возвращение человечеству одеяний славы, которыми когда-то обладали первые люди, эсхатологически предрекается уже в текстах *Жития Адама и*

García-Martínes F., Tigchelaar E. The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 78–79, 148–149, 554–555.

[1] *Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. 2nd Revised Edition. EJL, 17. Atlanta: Scholars, 1999. P. 58E. См. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* 10:1: «Когда Ева вышла из воды, ее плоть была как увядшая трава, ибо ее плоть изменилась из-за воды, но образ ее славы оставался сияющим» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 12E). Об армянской версии *Жития Адама и Евы* см. также: *Stone M. E.* The Penitence of Adam. CSCO, 429–430. Louvain: Peeters, 1981; *Idem.* Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature. EJL, 12. Atlanta: Scholars, 1996. P. 70–81.

[2] Следует отметить, что концепция снятия небесных «одеяний» в процессе понижения статуса различных героев и антигероев также нашла свое отражение в *Житии Адама и Евы* в описании судьбы Сатаны.

[3] См. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* [44] 21:2–5: «Тогда Адам пришел ко мне с его великой славой... и я дал ему вкусить от плода, и я сделал его подобным мне» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 60E–61E). В более поздних раввинистических источниках также говорится о потере Адамом его славы после грехопадения. Так, в *Берешит Рабба* 12:6 говорится следующее: «...шесть вещей... были отняты от Адама, а именно, его сияние, его бессмертие... Адам не сохранил своей славы на ночь... Он лишил его света и изгнал его из сада Эдема» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.91).

Евы.[1] Многозначительный намек на этот мотив появляется в описании сцены похорон Адама (которую можно обнаружить в части, относящейся к т. н. «Адамическим погребальным обрядам»). Его тело покрывается льняными одеяниями, принесенными из Рая, и подобные образные ассоциации свидетельствуют о присутствии темы эсхатологического переодевания человечества и возвращения его к изначальному облачению славы, принадлежавшему первым людям:

> После этого Бог говорил с Михаилом и сказал: «Иди в Сад [третьего] неба и принеси [Мне] три льняные ткани». Когда он принес их, Бог сказал Михаилу и Озилу и Гавриилу: «Принесите эти льняные ткани и покройте тело Адама, и принесите оливковое масло». Они принесли их и поставили вокруг него, и завернули его в это облачение.[2]

В различных раввинистических источниках размышления об одеяниях славы, которыми обладали первые люди, занимают огром-

---

[1] М. де Йонг и Й. Тромп отмечают, что в греческой версии *Жития Адама и Евы* «в обещании эсхатологического восстановления славы проявление Божьей милости не откладывается на конец времен. Сразу же после смерти Адама ангелы, солнце и луна возжигают фимиам и обращаются с молитвой к Богу, чтобы Он проявил милость к Адаму (33:4–36:1). Их попытки увенчиваются успехом, и трубы возвещают благоприятный исход Божьего милосердного решения об Адаме (37:1–2). Серафим омывает Адама в озере Ахеруза (37:3), и этот ритуал известен из греческой мифологии как означающий очищение от греха. Затем Бог передает его в руки Михаила, который должен перенести Адама на третье небо, где он и должен оставаться до дня Божьего испытания (37:4–6)». См.: *de Jonge M., Tromp J.* The Life of Adam and Eve and Related Literature. GAP. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 51.

[2] *Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve, 86E–87E (армянская версия). См. также *Житие Адама и Евы*: «Они взяли три сложенные пелены [из ткани], и Бог сказал Михаилу и Гавриилу: "Разверните эти пелены и заверните тело Адама, и возьмите масло из олив и полейте на него". И три ангела одели его, и когда они одели тело Адама...» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 87E).

ное место. К примеру, как в Палестинских,[1] так и в Вавилонских[2] таргумах в тексте из Быт. 3:21 «сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их», выражение «одежды кожаные» часто заменяется на словосочетание «одежды славы». Подобного рода интерпретация, характерная для таргумов, присутствует также и во множестве мидрашей. Так, к примеру, в *Берешит Рабба* 20:12 говорится, что в своем свитке Торы Рабби Меир читал «одежды света» (כתנות אור) вместо «кожаные одежды» (כתנות עור):

> В свитке Торы Р. Меира было написано: «Одежды света: это относится к одеждам Адама, которые были как факел, [источающий сияние], широкий внизу и узкий наверху».[3]

---

[1] В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 3:21 можно обнаружить следующее предание: «И Господь Бог сделал одеяния славы для Адама и его жены из кожи, которую сбросил Змий, (чтобы они носили ее) на их (одеяниях) ногтей, которые были сняты с них, и Он надел это одеяние на них» (*Maher M.* Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 29). В *Таргуме Неофити* на Быт. 3:21 обнаруживается похожее предание: «И Господь Бог сделал для Адама и его жены одеяния славы (לבושין דיקר) для кожи их плоти, и Он надел это одеяние на них» (*McNamara M.* Targum Neofiti 1: Genesis. P. 62–63; *Díez Macho A.* Neophiti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968. P. 1.19). Во *Фрагментарном Таргуме* на Быт. 3:21 также используется образ одеяний славы: «И он сделал: И мемра Господа Бога сотворила для Адама и его жены драгоценные облачения (לבושין דיקר) [для] кожи их плоти, и Он надел это одеяние на них» (*Klein M. L.* The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. 2 vols. AnBib, 76. Rome: Biblical Institute Press, 1980. P. 1.46; 2.7).

[2] В *Таргуме Онкелоса* на Быт. 3:21 говорится следующее: «И Господь Бог сделал для Адама и его жены одеяния славы для кожи их плоти (לבושין דיקר על משך בסרהון), и Он надел их на первых людей». См.: *Grossfeld.* The Targum Onqelos to Genesis. P. 46; *Sperber A.* The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. 5 vols. Leiden: Brill, 1959. P. 1.5.

[3] *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.171.

В другой компиляции мидрашей, известной как *Пиркей де-рабби Элиезер* 14, также обнаруживается мотив сияющих одеяний первого человека:

Каким было одеяние первого человека? Кожа, как на ногтях, и облако славы покрывало его. После того как он ел плоды дерева, ногтяная кожа была снята с него, и облако славы покинуло его, и он увидел себя нагим...[1]

Этот мотив получает свое многогранное развитие в тысячелетней традиции раввинистических интерпретаций библейского текста. В одном из поздних мистических компендиумов, *Книге Зогар* I.36b, можно обнаружить отголосок того же самого предания о светоносных одеяниях. Как и в случае с текстом из *Берешит Рабба* 20, в этом источнике используется та же самая игра слов, אור / עור:

Вначале на них были облачения света (אור), которые были предназначены для осуществления их служения высочайшему из вышних, ибо небесные ангелы нередко приходили любоваться этим светом, как написано: «Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его» (Пс. 8:6). Теперь, после их грехопадения, на них остались только одеяния из кожи (עור), соответствующие только нуждам тела, но не души.[2]

---

[1] *Friedlander G.* Pirke de Rabbi Eliezer. New York: Hermon Press, 1965. P. 98. В других мидрашах также говорится о светоносности тела Адама. Так, к примеру, в *Вайикра Рабба* 20.2 можно обнаружить следующее предание: «Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: "Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей сияющей яркостью его лицо!"» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.252). В *Когелет Рабба* 8:1 говорится: «Рабби Леви [говорил]: "Подушечка пятки Адама сияла ярче солнца... так разве неверно, что его подушечка пятки могла сиянием превосходить солнце, и насколько превосходило ее своей красотой его лицо!"» (Ibid. P. 8.213–214). Похожее предание можно обнаружить также в *Бавли Бава Батра* 58a.

[2] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 1.136.

В христианских источниках представление о различии в одеяниях, соответствующих различным состояниям адепта (небесному и земному), получает дальнейшее развитие. Более того, в некоторых текстах само одеяние становится небесным двойником мистика. Так, в *Песне о жемчужине* 76–80, текст которой уже обсуждался ранее, можно обнаружить следующее предание:

> ...внезапно, когда я получил ее, показалась мне одежда подобной мне (самому). Все во всем я увидел, и также я все в нем получил, ибо двое нас, по различию, и одно мы в одном подобии. И хранители сокровищ также, которые принесли ее мне, я увидел, что двойственны они, одному подобны они...[1]

Анализируя этот загадочный текст, Г. Люттикхейзен высказывает предположение о том, что в нем «к изложенной в поэтической форме истории добавлены аллюзии на религиозный смысл самопознания, обретаемого принцем в момент возобновления его единения с его драгоценным одеянием,[2] образ которого, очевидно,

---

[1] Пер. Е. Мещерской, с небольшими изменениями, см. в книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. С. 266.

[2] Р. Крэмер отмечает сходства между метафорами облачений, которые можно обнаружить в *Песне о жемчужине* и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* — произведениях, пронизанных идеологией небесных двойников. Исследовательница утверждает, что «образный строй, используемый в так называемой *Песне о жемчужине*, содержащейся в *Деяниях Фомы*, перекликается с историей Асенет, в которой особо подчеркивается мотив царских одеяний. Подобно тому как идентичность Асенет многократно представлена в данном произведении ее облачением, начиная с ее царской, но идолопоклоннической одежды, затем траурными одеяниями ее символической смерти, за которыми последовали новые одеяния, коими было обозначено ее новое существование, и, наконец, ее свадебным нарядом, возможно, служащим указанием на ее истинную идентичность как первоначального человеческого существа, так и в *Песне о жемчужине* используется образ царского одеяния при описании путешествия главного действующего лица (представляющего, согласно мнению многих исследователей, Душу). Подобно тому как Асенет сначала появляется одетой в царский наряд, расшитый золотом и украшенный драгоценными камнями, так и главный герой *Песни о жемчужине* сначала наряжен в "одеяние сверкающее, украшенное мое, которое самоцветами

служит метафорой для обозначения его лучшей сущности, или небесного двойника».[1]

В мандейских текстах небесный двойник (*dmuta*) адепта также представлен в виде его небесного «одеяния». Так, в *Левой Гинзе* II.5 можно обнаружить следующее сочетание образов:

убрано, золотом...” (108:9), которое его царские родители забрали у него, когда послали в заранее предназначенное для него путешествие ради поиска жемчужины в Египте. Вместо царского облачения главный герой одевается в обычную, потертую одежду, которую он снимает с себя по возвращении домой, после того как поиски жемчужины были успешно завершены. Только тогда он видит образ его облачения пред ним, в котором он узнает свое истинное “я”, в сцене, напоминающей описание момента обретения Асенет самой себя, когда она смотрит в чашу с родниковой водой и видит свое преображенное высшее “я”» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 262). Р. Крэмер далее размышляет о сходстве между *Апокрифом об Иосифе и Асенет* и *Песнью о жемчужине*, в целом отмечая, что «многочисленные другие детали свидетельствуют о сходстве между *Песнью о жемчужине* и *Апокрифом об Иосифе и Асенет*, начиная с общей темы аристократического или царского происхождения ребенка и продолжая более специфическими отличительными признаками удаления от родителей, за которым следует примирение. Как было отмечено ранее, подобный отличительный признак присутствует в пространной, а не в краткой редакции *Апокрифа об Иосифе и Асенет*. В пространной редакции в речи из 12-й главы Асенет заявляет о своем одиночестве, подобном состоянию сироты, оставленного родителями, и возносит молитвы к Богу Отцу с просьбой защитить ее. В конце текста пространной редакции Асенет примиряется со своими родителями, которые и сами возносят благодарственные молитвы Богу (20:6–8). Действие обоих произведений помещено в Египет, хотя, возможно, по разным причинам, и в обоих из них присутствует образ врага в виде дикого зверя: свирепого льва в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* и ненасытного змея в *Песне о жемчужине*. Как Асенет, так и безымянный герой *Песни о жемчужине* принадлежат к числу тех людей, чьи имена упомянуты в Книге Жизни» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 262).

[1] *Luttikhuizen G.* The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians //Apocryphal Acts of Thomas / Ed. J. N. Bremmer. Leiden: Brill, 2001. P. 113.

Я извлеку тебя из мира и вознесу тебя. Я извлеку тебя из него и вознесу тебя, и все останется позади. Я покину все, все они умрут и исчезнут. Ты мой двойник-образ (*dmuta*), я вознесу тебя и укрою тебя в моем одеянии. В моем одеянии, которое Великая (Жизнь) дала мне, и в чистом благоухании, которое вверено мне.[1]

Вышеупомянутые христианские и мандейские предания об одеянии как небесном двойнике человеческого существа можно сравнить с преданиями об «облачении в образ», которые можно обнаружить в поздних иудейских раввинистических источниках, где сам *целем* воспринимается как одеяние. В исследовании Г. Шолема показано, что в иудейском мистицизме образ-*целем* стал рассматриваться как своего рода «одеяние» души, «парящее» над ней. Исследователь отмечает, что «это одеяние становится духовным убранством души в тот момент, когда она возвращается в рай после смерти».[2] Подобные направления развития рассматриваемой концепции, в которых понятие *целем* имеет тенденцию быть связанным с образом одеяния, будут очень важным предметом нашего исследования, когда мы обратимся к изучению текстов, повествующих об Иакове, где небесный двойник этого патриарха будет рассматриваться как его *целем*.

Совлечение светоносного одеяния как расставание со своей небесной идентичностью

Как мы уже отмечали выше, в некоторых повествованиях об Адаме мотив совлечения одеяний света с главных героев и антигероев совпадает с их изгнанием в нижние сферы бытия, где они наделяются новыми ризами. Возможно, что в этих легендах о со-

---

[1] *Foerster W.* Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1972. P. 2.255; *Lidzbarski M.* Ginza, der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925. S. 461.

[2] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 264.

влечении одеяний света можно обнаружить концепцию расставания адепта со своей небесной идентичностью.

Так, в *Житии Адама и Евы* изгнание Сатаны из небесного царства совпадает с мотивом совлечения с него одеяний славы. В подобных текстах пониженный в статусе антагонист часто повествует о своем изначальном небесном статусе, используя метафоры славы и света, и именно такие формулировки зачастую используются в *Житии Адама и Евы* для того, чтобы охарактеризовать небесное убранство первых людей. Например, в латинской версии вышеупомянутого текста (12.1–16:2) Враг рода человеческого рассказывает о своем утраченном статусе с использованием символизма «славы»:

> О Адам, вся моя враждебность, зависть и негодование обращены против тебя, поскольку из-за тебя я был изгнан и удален от моей славы, которой я обладал на небесах посреди ангелов. Затем Господь Бог разгневался на меня и отослал меня с моими ангелами прочь от моей славы. Из-за тебя мы были изгнаны из нашего обиталища в этот мир и выброшены на землю. Тотчас мы погрузились в уныние, ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений.[1]

В данном случае, мотив совлечения одеяний славы совпадает с перемещением персонажа в нижние сферы бытия. Более того, мотив отчуждения пониженного в статусе антагониста от его прежнего состояния пребывания во славе несколько раз соотносится с возвышением статуса первого человека и дарования ему особых привилегий: «...ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений».[2]

Подобную ситуацию, как мы уже обсуждали в нашем исследовании, можно наблюдать и в истории первых людей, нашедшей свое отражение в различных повествованиях об Адаме, в том числе и в *Житии Адама и Евы*.

---

[1] *Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 15–18E.

[2] Ibid. P. 18–18E.

Более того, по-видимому, не только от падших существ, но и от персонажей с «хорошей репутацией», таких как патриарх Енох, также требуется совлечение одеяний славы перед их путешествием в нижние сферы бытия. В тексте главы 37-й *Второй книги Еноха* приводится подробный рассказ о необычной процедуре, совершаемой над «лицом» Еноха на заключительной стадии его встречи с Богом на седьмом небе. После преображения патриарха в существо, облеченное славой, и после того как ему были открыты наивысшие тайны Вселенной, Бог повелевает Еноху вновь вернуться в область человеческого обитания ради того, чтобы сообщить земным созданиям об этих откровениях. Его недавно обретенное сияющее небесное убранство, тем не менее, становится препятствием для его возвращения на землю. В целях устранения этого препятствия Бог призывает одного из высших ангелов для совершения обряда охлаждения «лица» Еноха. В пространной редакции *2 Енох* 37:1–2 мы обнаруживаем следующие сведения:

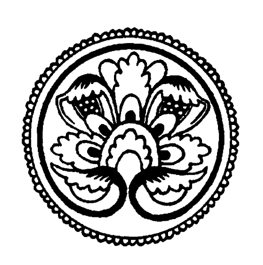
> И призвал Господь одного из ангелов своих верховных, устрашающего и грозного, и поставил рядом со мной. И был ангел бел видом, как снег, и руки его подобны льду, с видом великого холода. И он остудил лицо мое, поскольку не стерпел бы я страха Господнего, как невозможно вынести пламени печи и жара солнца и холода смерти. И сказал мне Господь: «Енох, если бы твое лицо здесь не остудили, никто из людей не смог бы взглянуть на твое лицо».[1]

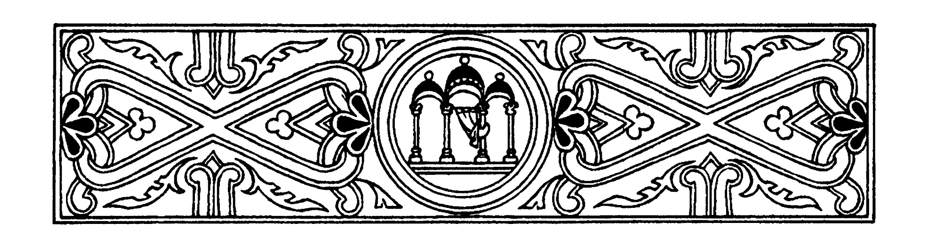
В этом тексте говорится о том, что ангел был «устрашающим и грозным» и казался покрытым изморозью; он был белым, как снег, и его руки были холодны, как лед. Этими холодными руками он затем остудил «лицо» патриарха. Сразу же после этой процедуры остужения Господь поведал Еноху, что, если бы его «лицо» не охладили, ни одно человеческое существо не было бы в силах воззреть

[1] *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.160; *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch. SJS, 6. Leiden: Brill, 2013. P. 142. В краткой редакции *2 Енох* 37:1–2 содержится похожее описание этого события: «Но призвал Господь одного из ангелов своих верховных, грозного, и поставил рядом со мной, был же ангел бел видом, как снег, а руки его — лед, и остудил лицо мое, поскольку не стерпел бы я страха и жара огненного. И тогда сказал мне Господь все слова свои» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.220–221).

на него. Принимая во внимание использование особой теофанической образности в этом тексте, можно заключить, что в данном случае слово «лицо», как и слово *паним* в некоторых рассказах о Моисее, означает весь человеческий облик главного героя в целом.

Некоторые направления развития рассматриваемой нами концепции, которые можно обнаружить в 37-й главе *Второй книги Еноха*, представляются особенно важными для нашего исследования, так как с их помощью вновь подтверждается связь между небесной идентичностью мистика и его одеянием славы. В этом отношении представляется не случайным тот факт, что для перехода Еноха в его земное состояние и обретения им вновь своей земной идентичности, с целью посещения им земли, требуется, чтобы он на некоторое время оставил свое небесное светоносное убранство.





Глава 2

Предания о небесном двойнике в псевдоэпиграфах, связанных с Моисеем

Эксагоге Иезекииля Трагика

Завершив наше исследование преданий о небесном двойнике в Енохических источниках, мы теперь приступаем к изучению подобных же концепций в некоторых произведениях, где Моисей выступает в качестве одного из главных героев. Одно из таких ранних произведений, отражающих предания о небесном двойнике сына Амрама, дошло до нас в виде фрагмента драмы *Эксагоге*,[1]

---

[1] Об *Эксагоге* Иезекииля Трагика см.: *Bunta S. N.* Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text. Ph. D. diss. Marquette University, 2005; *Collins J. J.* Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. P. 224–225; *Gutman Y.* The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature. 2 vols. Jerusalem: Mosad Bialik, 1958–1963. P. 2.43 [на иврите]; *Hadas M.* Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion. Morningside Heights, NY: Columbia University Press, 1959. P. 99; *Heath J.* Homer or Moses? A Hellenistic Perspective on Moses' Throne Vision in Ezekiel Tragicus // JJS 58 (2007). P. 1–18; *Holladay C. R.* The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian // SBLSP 10 (1976). P. 447–452; *Idem.* Fragments from Hel-

авторство которой приписывается Иезекиилю Трагику. В нем представлено описание мистического опыта пророка во время его восхождения на небесный престол на Синае. Во фрагментах текста драмы *Эксагоге* 67–90, сохранившихся в сочинениях некоторых древних авторов,[1] говорится следующее:

---

lenistic Jewish Authors. 3 vols. SBLTT, 30. Pseudepigrapha Series 12. Atlanta: Scholars, 1989. P. 2.439–449; *van der Horst P. W.* De Joodse toneelschrijver Ezechiël//NedTT 36 (1982). P. 97–112; *Idem.* Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist//JJS 34 (1983). P. 21–29; *Idem.* Some Notes on the Exagoge of Ezekiel//Mnemosyne 37 (1984). P. 364–365; *Hurtado L.* One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 58 ff.; *Jacobson H.* Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge//ICS 6 (1981). P. 273–293; *Idem.* The Exagoge of Ezekiel. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Kuiper K.* De Ezekiele Poeta Iudaeo//Mnemosyne 28 (1900). P. 237–280; *Idem.* Le poète juif Ezéchiel//REJ 46 (1903). P. 48–73, 161–177; *Lanfranchi P.* L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique: Introduction, texte, traduction et commentaire. SVTP, 21. Leiden: Brill, 2006; *Meeks W. A.* Moses as God and King//Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough/Ed. J. Neusner. SHR, 14. Leiden: Brill, 1968. P. 354–371; *Idem.* The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology. NovTSup, 14. Leiden: Brill, 1967; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 262–268; *Robertson R. G.* Ezekiel the Tragedian//The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols./Ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.803–819; *Ruffatto K.* Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian//JSP 15 (2006). P. 195–210; *Idem.* Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian//JSP 17 (2008). P. 121–139; *Starobinski-Safran E.* Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiel le Tragique//MH 3 (1974). P. 216–224; *VanderKam J., Boesenberg D.* Moses and Enoch in Second Temple Jewish Texts//Parables of Enoch: A Paradigm Shift/Eds. D. Bock, J. Charlesworth. London: T&T Clark, 2013. P. 145–148; *Vogt E.* Tragiker Ezechiel. JSHRZ, 4.3; Gütersloh: Mohn, 1983; *Wieneke J.* Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Exagoge fragmenta. Münster: Monasterii Westfalorum, 1931; *Van De Water R.* Moses' Exaltation: Pre-Christian?// JSP 21 (2000). P. 59–69.

[1] Существуют несколько изданий греческого текста фрагментов этого произведения, в том числе: *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum

Моисей: Мне было видение великого трона на вершине горы Синай, и оно достигало в высоту до рядов небесного свода. Муж благородной внешности сидел на нем, с короной царской на голове и скипетром в левой руке. Он подал мне знак своей правой рукой, чтобы я приблизился и встал перед его престолом. Он дал мне скипетр и возвел меня на великий престол. Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал весь круг земной, что под землей и над небесами. Множество звезд упало к моим ногам, и я сосчитал их всех. Они прошествовали, как будто люди в боевом порядке. Затем я проснулся в страхе.

Рагуил: Мой друг (ὦ ξένε), это благой знак от Бога. Дожить бы мне до того дня, когда эти предсказания сбудутся. Ты утвердишься на великом престоле, станешь судьей и предводителем людей. Что же касается видения всей земли, подземного мира и всего, что над небесами, это означает, что ты увидишь все, что есть, что было и что будет.[1]

По мнению исследователей, принимая во внимание цитату из текстов Александра Полигистора (ок. 80–40 гг. до н. э.), этот рассказ о Моисее можно с уверенностью отнести ко II в. до н. э.[2] Следует отметить также, что некоторые отличительные признаки этого текста приводят к выводу, что его автор стремился приписать некоторые Енохические мотивы преданию о Моисее.[3]

В тексте *Эксагоге* 67–90 представлено описание сна Моисея, в котором он видит небесного персонажа, оставляющего свой престол, чтобы передать сыну Амрама атрибуты царской власти. Этот

---

quae supersunt graeca. PVTG, 3. Leiden: Brill, 1970. P. 210; *Snell B.* Tragicorum graecorum fragmenta I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. P. 288–301; *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54; *Holladay C.* Fragments from Hellenistic Jewish Authors. P. 2.362–366.

[1] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54–55.

[2] *Meeks W.* The Prophet-King. P. 149; *Holladay C.* Fragments. P. 2.308–312.

[3] О Енохических мотивах в *Эксагоге* см.: *van der Horst P.* Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist. P. 21–29; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 262–268; *Ruffatto K.* Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian P. 195–210.

рассказ о восшествии Моисея на великий престол и о даровании ему царских регалий нередко интерпретировался исследователями как занятие пророком престола Бога. П. ван дер Хорст отмечает, что в *Эксагоге* Моисей превращается в «гипостазированный антропоморфный образ самого Бога».[1] Уникальность мотива отсутствия Бога на престоле и передача Его места на троне кому-либо другому долгое время оставалась загадкой для исследователей этого произведения, посвященного фигуре Моисея.[2] Попытка разгадать смысл этого мотива с помощью привлечения образа наместника, по нашему мнению, представляется не совсем удачной, так как фигура наместника в иудейской религиозной традиции (такая, например, как Метатрон) обычно не изображается восседающей на Божьем престоле. Напротив, подобный персонаж обладает своим собственным троном славы, зачастую служащим копией Божественного Престола. По-видимому, загадочный мотив идентификации пророка с Божественной Формой может получить лучшее объяснение не с помощью концепции наместника, а с привлечением понятия небесного двойника.

В свете тех выводов, к которым мы пришли в результате исследования преданий о небесном двойнике Еноха, можно предположить, что в *Эксагоге* Иезекииля Трагика также, по-видимому, обнаруживаются свидетельства представления о небесном *alter ego* мистика, проясняющие смысл мотива отождествления Моисея с антропоморфным «фасадом» Божией Славы, восседающим на вершине горы Синай.[3] Следует напомнить, что в тексте представлен увиденный Моисеем «муж благородной внешности», увенчанный короной и со скипетром в левой руке, возведенный на великий престол. В процессе совершения обряда посвящения адепта, атрибуты

[1] *van der Horst P.* Some Notes on the Exagoge. P. 364.

[2] *Idem.* Throne Vision. P. 25; *Holladay C.* Fragments. P. 444.

[3] О небесном двойнике в *Эксагоге* см.: *VanderKam J., Boesenberg D.* Moses and Enoch in Second Temple Jewish Texts. P. 146; *Gallusz L.* The Throne Motif in the Book of Revelation. London: Bloomsbury, 2014. P. 62; *van Peursen W.* Who Was Standing on the Mountain? The Portrait of Moses in 4Q377 // Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions / Eds. A. Graupner, M. Wolter. BZAW, 372. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. P. 99–114.

«мужа благородной внешности», в том числе его царская корона и скипетр, передаются Моисею, получающему наставление занять престол, на котором ранее восседал «благородный муж». В этом рассказе мистик явно идентифицируется со своим небесным двойником, таким образом, что он буквально занимает место и принимает атрибуты своей высшей личности. Мотив передачи атрибутов царской власти имеет особое значение, поскольку, как обсуждалось ранее, в сочинениях, посвященных Еноху, главный герой также получает некоторые предметы от небесных существ, что означает обретение им его новых обязанностей небесного судьи или писца. В рассматриваемом нами рассказе о Моисее мотив передачи атрибутов царской власти, возможно, служит указанием на особые роли и функции, характерные для небесной личности Моисея.[1]

Мотив возведения Моисея на престол также перекликается с некоторыми преданиями о небесном *alter ego* патриарха Иакова, которые будут предметом нашего исследования далее в этой книге. В сочинениях, посвященных Иакову, его небесная личность представлена «запечатленной» или даже «восседающей» на Божьем Престоле.[2] В рассматриваемом нами письменном источнике, содержащем рассказ о Моисее, также подчеркивается тот факт, что Моисею было даровано видение во сне, так как он сообщает о своем пробуждении от сна «в страхе». Как и в предании об Иакове, содержащемся в таргумах, в данном случае, в то время как мистик пребывает в состоянии сна на земле, его двойник в вышних сферах идентифицируется с Божией Славой (*Кавод*).

Некоторые ученые также проводят параллели между мотивом восшествия Моисея на престол, содержащимся в *Эксагоге*, и пре-

---

[1] Следует отметить, что фигура небесного двойника Иосифа в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* также представлена увенчанной короной и держащей скипетр в руке. Подобный образный строй будет предметом нашего изучения далее. А. Корбен в одной из своих работ обсуждает особые небесные атрибуты ангельского двойника, отмечая, что «мудрый наставник — это Форма света, явленная Избранному, “образ света, подобного душе”, ангел, наделенный “диадемой и венцом”» (*Corbin A.* The Man of Light in Iranian Sufism. P. 35.)

[2] См.: *Таргум Псевдо-Ионафана*, *Таргум Неофити* и *Фрагментарный Таргум* на Быт. 28:12.

даниями о Сыне Человеческом. Так, Г. Джейкобсон указывает на некоторые параллели с 7-й главой Книги пророка Даниила. Он отмечает, что в «Дан. 7:9 божественное существо восседает на своем престоле в великой славе и окруженное сиянием, в затем "с облаками небесными появляется Сын Человеческий"». Подобно Моисею в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, человек приближается к престолу, и ему даруются верховенство, слава и царская власть.[1] К. Роуленд и К. Моррей-Джоунс привлекают внимание к другому собранию преданий о Сыне Человеческом, содержащемуся в *Книге образов*, отмечая, что в этом Енохическом сочинении «Сын Человеческий, или Избранник, восседает на престоле славы (к примеру, в *1 Енох* 69:29). В другом месте этого текста говорится о том, что на этом престоле восседает Бог».[2] Подобные соответствия очень важны для нашего исследования, поскольку вышеперечисленные персонажи, включая Сына Человеческого, тесно связаны с концепциями небесного двойника.

Преображение лица адепта

В некоторых иудейских религиозных источниках при описаниях преображения мистика в своего небесного двойника часто присутствует мотив изменений, происходящих с его телом. Такого рода изменение может случиться во сне, как в рассказе о небесном двойнике из *Книги образов*, из которого читатель узнает, что, несмотря на то, что путешествие Еноха имело место «в духе», его «тело сплавилось», и в результате он обрел свою идентичность в форме Сына Человеческого.[3] Подобное изменение личности мистика, возможно, подразумевается и авторами сочинения *Эксагоге*, где к Моисею, устами его ангела-толкователя Рагуила, произносится обращение с использованием греческого слова ξένος. Помимо смысла «друг» и «гость», это слово может также означать

[1] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 91.

[2] *Rowland C., Morray-Jones C. R. A.* The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament. CRINT, 12. Leiden: Brill, 2009. P. 70.

[3] *1 Енох* 71:11.

«чужестранец».[1] Если авторы *Эксагоге* в самом деле имели в виду данный смысл слова ξένος, его можно было бы соотнести с тем фактом, что тело Моисея претерпело в некотором роде трансформацию, что привело к изменению его обычной внешности, так что для Рагуила он стал выглядеть как чужестранец. Мотив изменения личности Моисея после его встречи со Славой (*Кавод*) находит свое отражение не только в тексте 34-й главы библейской Книги Исход, но также и во внебиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, в том числе и в предании, которое можно обнаружить в сочинении Псевдо-Филона *Библейские древности*. В 12-й главе этого литературного памятника говорится о том, что сыны Израиля не узнали Моисея после его славного преображения на горе Синай:

> Моисей сошел вниз. Омывшись светом, взирать на который невозможно, он сошел в мир, где пребывает свет солнца и луны. Свет его лица превосходил сияние солнца и луны, но он не ведал этого. Когда он сошел к сынам Израиля, они, увидев его, не узнали его. Но когда он заговорил, они его узнали.[2]

Мотив сияния тела и, в особенности, лица Моисея важен для обсуждаемой нами темы небесного двойника, отраженной в преданиях о Енохе и Моисее. Этот отличительный признак личности израильского пророка, а именно его сияющее славой лицо, засвидетельствованный в библейском тексте как неоспоримое доказательство его встречи с Богом, позднее будет использован приверженцами преданий, связанных с именами Еноха[3] и Мета-

---

[1] Робертсон указывает на эту возможность. См.: *Robertson R. G.* Ezekiel the Tragedian. P. 812.

[2] *Jacobson H.* A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation. AGAJU, 31. 2 vols. Leiden: Brill, 1996. P. 1.110.

[3] Во *Второй книге Еноха* мотив светоносного лица адепта был впервые использован по отношению к седьмому допотопному патриарху. В этом произведении говорится о том, что процесс созерцания Божьего Лица имел драматические последствия для внешности Еноха. Его тело претерпевает радикальные изменения в тот момент, когда оно покрывается божественным светом. В описании преображения Еноха в сияющее су-

трона,[1] в качестве главного отличительного признака теперь уже Енохического героя. В этой новой интерпретации древнего теофанического мотива сияющее славой лицо Моисея будет не более чем поздней имитацией лучезарного лика Еноха-Метатрона. Так, в *Сефер Хейхалот* 15B Енох-Метатрон является тем, кто говорит Моисею о его сияющем лице: «Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь, с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого».[2]

В данном случае, как и в историях других адептов, которым было предопределено встретить своих небесных двойников и созерцать Божье Лицо как свое отражение в зеркале, Моисей также обнаруживает, что его светоносное лицо представляет собой отражение Божьего Лика Славы. Но важное отличие здесь состоит в том, что это Божье Лицо теперь представлено в виде персоны его давнего соперника, Еноха-Метатрона.[3]

щество перед Божьим Лицом можно различить важную отличительную черту, связывающую преображение Еноха с рассказом о Моисее, содержащемся в Книге Исхода. Из 37-й главы *Второй книги Еноха* читатель узнает о необычной процедуре, совершаемой с лицом Еноха на конечной стадии процесса его представления Господу, когда Бог призывает одного из своих главных ангелов, чтобы охладить лицо Еноха. В тексте говорится, что ангел был «устрашающим» и казался охваченным морозом; он был белым, как снег, и руки его были холодны, как лед. Этими холодными руками он охладил лицо патриарха. Сразу же после процедуры охлаждения Бог сообщает Еноху, что, если бы его лицо не охладили здесь, на небесах, никто из людей не смог бы воззреть на него. Подобный мотив опасности, исходящей от сияющего лица Еноха после его встречи с Богом, служит очевидной параллелью к мотиву сияющего лица Моисея после его мистического опыта на горе Синай, изображенного в Книге Исход.

[1] В *Synopse* § 19 (*3 Енох* 15:1) представлено описание преображения лица Еноха-Метатрона в светоносную сияющую сущность.

[2] *3 Енох* 15B:5; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 285.

[3] Исследователи отмечали, что в традиции Меркавы Метатрон явно идентифицируется с гипостазированным Лицом Божьим. О Метатроне как гипостазированном Божьем Лице см.: *DeConick A.* Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in

Мотив стояния и Ангел Присутствия

Несмотря на искушение рассматривать концепции, обнаруженные в *Эксагоге*, как всего лишь переосмысления преданий о небесном двойнике, связанных с именами Еноха и Иакова, в реальности влияние подобного рода мотивов, по-видимому, осуществлялось в обратном направлении, и эти предания, в каких-то своих аспектах, сформировались на основании образного строя, содержащегося уже в библейских рассказах о Моисее. Вполне возможно, что истоки концепции идентификации Моисея с небесным образом следует искать уже в библейских текстах, в которых сын Амрама представлен стоящим пред Божьим Присутствием. С целью прояснения истоков преданий о небесном двойнике, связанных с именем Моисея, нам следует обратиться к библейским рассказам, содержащим символизм Божьего Присутствия, или Лица, и при этом имеющим отношение к фигуре Моисея.

В нашем исследовании уже говорилось о том, что один из самых ранних случаев наделения главного героя повествования особыми обязанностями Ангела Присутствия (роли, имеющей большое значение для формирования преданий о небесном двойнике), обнаруживается во *Второй книге Еноха*. Там говорится, что в процессе небесного преображения Еноха этот седьмой допотопный патриарх был призван Богом вечно *стоять* пред Его Лицом. Очень важным мотивом в этом описании превращения человеческого существа в ангела, принадлежащего к высшим сонмам небесной иерархии, служит тема *стояния* пред Лицом Бога. Роль Еноха как Ангела Присутствия во *Второй книге Еноха* подчеркивается важной фразой, исходящей из уст самого Бога, в которой адепту приказывается, что он отныне должен «стоять пред лицом Моим [Бога] во веки». Определение автором *Второй книги Еноха* обязанности служителя Божьего Присутствия как *стояния* пред Божьим Лицом, по-видимому, связано с библейскими рассказами, в которых Моисей изображен стоящим пред Божьим Лицом на горе Синай.

---

the Second Century // The Jewish Roots of Christological Monotheism / Eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis. JSJSS, 63. Brill: Leiden, 1999. P. 329; *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 424–425.

Весьма важным представляется тот факт, что, как и в славянском апокалипсисе, где Господь сам повелевает патриарху стоять пред его Присутствием,[1] в библейских рассказах о Моисее содержатся похожие повеления. В повествовании о Богоявлении в тексте Книги Исход 33:21 Господь повелевает Моисею стоять рядом с Ним: «Вот, место у Меня; стань (ונצבת) на этой скале».

Похожие слова, обозначающие стояние, также играют важную роль в Книге Второзакония. Во Втор. 5:31 Бог вновь повелевает Моисею стоять рядом с Ним: «А ты здесь встань (עמד) со Мною, и Я изреку тебе все заповеди и постановления и законы, которым ты должен научить их...». Во Втор. 5:4–5 мотив стояния, как и в Книге Исхода 33, сопоставлен с образным строем Божественного Лица: «Лицем к лицу (פנים בפנים) говорил Господь с вами на горе из среды огня; я же стоял (עמד) между Господом и между вами в то время, дабы пересказывать вам слово Господа, ибо вы боялись огня и не восходили на гору». В данном случае, Моисей представлен стоящим пред Лицом Бога и осуществляющим функцию посредника между Божьим Присутствием и людьми.

Подобные направления развития мотива стояния очень интересны и, возможно, представляют собой истоки концепций, сформировавшихся в преданиях о небесном двойнике Моисея, нашедших свое отражение в *Эксагоге* и, что еще важнее, в *Книге Юбилеев*, произведении, которое будет рассмотрено далее в этой главе.

В этом отношении следует заметить, что образный язык, использованный для описания мотива стояния, играет заметную роль и в тексте *Эксагоге*, где говорится, что Моисей приблизился и встал (ἐστάθην)[2] перед престолом.[3]

[1] См.: *2 Енох* 22:6: «И испытал Господь слуг своих, сказав им: “Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки”»; *2 Енох* 36:3: «ибо уготовано тебе место, и ты будешь перед лицом Моим отныне и вечно» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.214–215; 3.218–219).

[2] Мотив стояния Моисея в данном случае не противоречит его восшествию на престол. Похожее соотношение мотивов можно распознать во *Второй книге Еноха*, где главный герой, которому было приказано стоять пред Лицом Божьим навеки, в то же время посажен на престол рядом с Богом.

[3] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54.

Во внебиблейских источниках, связанных с именем Моисея, также можно наблюдать тенденцию представления Моисея стоящим, что часто совмещается в этих повествованиях с его статусом небесного существа. К. Флетчер-Луи отмечает, что в различных преданиях о Моисее мотив его стояния зачастую интерпретировался в соотношении со стоянием самого Бога и ангелов, что служит указанием на причастность пророка к Божественной или ангельской природе. Исследователь отмечает, что в самаритянских и раввинистических источниках мотив стояния обычно служил указанием на то, что речь идет о небесном существе.[1] Так, Я. Фоссум обращает внимание исследователей на предание, дошедшее до нас в тексте *Мемар Марка* 4:12, где Моисей представлен как «(неизменно) Стоящий».[2]

В рукописи *4Q377* 2 vii-xii мотив стояния Моисея, также, по-видимому, искусно соединен с представлением о нем как небесном существе:

> ...И подобно тому как человек видит св[е]т, он явился нам в горящем огне, свыше, и на земле он стоял (עמד) на горе, чтобы учить нас тому, что нет Бога, кроме Него, и нет Скалы, подобной Ему... Но Моисей, человек Божий, был с Богом на облаке, и облако покрывало его, ибо [...] когда Он благословил его, и он говорил как ангел его устами, ибо он был послан[ник], подобно ему, человек из праведников.[3]

Исследователи ранее отмечали, что Моисей в этом тексте «исполняет роль ангела, получившего откровение из уст Бога».[4]

---

[1] *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 146–147; *Fossum J.* The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. WUNT, 36. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1985. P. 121; *Montgomery J. A.* The Samaritans. New York: KTAV, 1968. P. 215.

[2] *Fossum J.* The Name of God and the Angel of the Lord. P. 56–58.

[3] *García Martínez F., Tigchelaar E.* The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 2.745.

[4] *Najman H.* Angels at Sinai: Exegesis, Theology, and Interpretive Authority // DSD 7 (2000). P. 319.

В свете вышеупомянутых ранних преданий, относящихся к образу Моисея, можно предположить, что образный язык, использованный для описания стояния и имеющий столь глубокий смысл в понимании функций служителей Присутствия в Енохических преданиях о небесном двойнике, восходит своими истоками к ранним преданиям о Моисее.[1] Уже в Книгах Исхода и Второзакония пророк изображается как персонаж, стоящий пред Богом и осуществляющий функцию посредника между Божьим Присутствием и человеческими существами.[2] Во внебиблейских сочинениях о Моисее наблюдается дальнейшая тенденция к подтверждению этой особой роли пророка как служителя, предстоящего пред Богом, благодаря тому что их авторы пытаются изобразить его в виде небесного существа. Свидетельство, обнаруживаемое в *Эксагоге*, где Моисей представлен стоящим пред Престолом, по-видимому, также служит важным шагом в формировании представлений о его обязанностях как ангельского служителя Божьего Лица.

Символизм руки и образ небесного двойника

Одним из постоянно встречающихся отличительных признаков вышеупомянутых повествований о преображениях мистиков, в которых главный герой идентифицируется со своей небесной личностью, служит мотив Божьей или ангельской руки, обнимающей мистика и помогающей ему перейти в его новое, небесное состояние. Подобный мотив можно обнаружить в произведениях, посвященных как Моисею, так и Еноху, где говорится о том, что рука

[1] Сочетание мотива стояния с образом небесной личности главного героя также, по-видимому, подразумевается и в преданиях об Иакове. Так, в *Молитве Иосифа* небесное *alter ego* Иакова представлено как Ангел Присутствия. Такого рода предания будут предметом нашего изучения далее в этой книге.

[2] Подобное подчеркивание посреднической функции очень важно, так как посредничество между Божьим Присутствием и людьми представляет собой одну из основных функций Ангелов / Князей Лица.

Бога обнимает и защищает мистика во время его встречи с Богом в вышнем мире.

Так, следует напомнить, что в тексте 39-й главы *Второй книги Еноха* седьмой патриарх рассказывает своим детям, что во время созерцания Божьей Славы Бог помогал ему своей правой рукой. В данном случае, рука представлена как обладающая гигантскими размерами и заполняющая небо: «Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки, — руку равного вам, сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо».[1] Тема руки Бога, помогающей адепту во время его созерцания Лица, не представляет собой здесь совершенно нового изобретения автора *Второй книги Еноха*, так как подобный мотив можно обнаружить уже в библейском рассказе из 33-й главы Книги Исход. В этом тексте Бог обещает защитить Моисея своей рукой во время встречи этого провидца с Божьим *Паним* на горе Синай: «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо».

Божья рука, помогающая мистику, упомянута также и в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, где читателю сообщается о том, что в процессе отождествления адепта с его небесной идентичностью, «муж благородной внешности», восседающий на престоле, подал ему знак своей правой рукой (δεξιᾷ δέ μοι ἔνευσε).[2]

Как мы можем понять из нашего предыдущего анализа, рассматриваемый мотив во *Второй книге Еноха* ближе по своей форме к преданию, сохраненному и изложенному Иезекиилем Трагиком, чем к рассказу из Книги Исхода, так как в *Эксагоге* упоминается *правая* рука Бога, подающая знак мистику. При этом самое важное, что следует здесь отметить, — это первенство Моисеевых традиций в деле формирования рассматриваемой концепции небесной десницы, позднее развитой также и в Енохических текстах, где мотив Божьей руки играет важную роль в процессе воссоединения седьмого патриарха с его небесным двойником в

[1] *2 Енох* 39:5; *Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.220–221.

[2] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54.

форме ангела Метатрона. Так, из поздних сочинений, принадлежащих к традиции Меркавы, мы узнаем, что «рука Бога покоится на голове Отрока, имя которого — Метатрон».[1] Мотив Божьей руки, помогающей Еноху-Метатрону во время его небесного преображения, играет заметную роль также и в *Сефер Хейхалот*, в котором описание Божественной длани очень напоминает традиции, отраженные в *Эксагоге* и *Второй книге Еноха*. Так, в *Synopse* § 12 Метатрон сообщает Рабби Ишмаэлу, что во время обретения его нового небесного тела космических размеров, совпадающего по длине и ширине размерам всего мира, Бог «возложил Свою руку» на вознесенного главного героя.[2] В данном случае, как и в рассказах о Моисее, мотив руки Бога обозначает связь между телом мистика и Божьей телесностью, результатом чего служит сотворение новой небесной сущности в форме небесного служителя Присутствия.

В некоторых других апокалиптических сочинениях о небесных двойниках похожие функции выполняет, по-видимому, не только рука Бога, но и рука ангела. Так, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* во время совершения обряда посвящения египетской девушки в тайну ее высшей личности, ангельский наставник адепта обнимает ее своей *правой* рукой. В тексте *Апокрифа об Иосифе и Асенет* 16:12–13 говорится следующее:

> И улыбнулся Человек уму Асенет, и подозвал ее к себе, и простер свою правую руку, и положил ее на голову Асенет, и встряхнул рукой голову ее. И испугалась Асенет руки Человека, потому что от нее сыпались искры, как от кипящего железа. И смотрела Асенет, не отводя глаз от руки Человека.[3]

В главе 71-й *Книги образов* представлен архангел Михаил, держащий седьмого патриарха Еноха за его правую руку. Интерес-

---

[1] *Synopse* § 384.

[2] «...Святой, будь Он Благословен, возложил на меня Свою Руку и благословил меня 1365000 благословениями. Я был поднят и увеличен до размеров длины и ширины мира». См.: *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 186.

[3] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114.

но отметить, что в данном рассказе об объединении мистика с его небесным двойником также особо подчеркивается мотив использования правой руки. В некоторых более поздних иудейских мистических источниках можно также обнаружить предание о Божьем объятии небесного двойника Иакова.[1]

Похожие представления о том, что божественные или ангельские существа обнимают мистика в процессе объединения его (или ее) со своим небесным двойником, можно найти также в некоторых апокрифических христианских источниках.[2] К примеру, в тексте *Пистис София* 61:11 небесный двойник Иисуса представлен обнимающим его:

> Когда ты был мал, до того как Дух низошел на тебя, в то время как ты пребывал в винограднике с Иосифом, Дух исшел с Вышины, он вошел ко мне в мой дом, будучи подобным тебе, и я не узнала его и подумала, что это ты. И сказал мне Дух: «Где Иисус, брат мой, чтобы я встретил его?» И когда он сказал мне это, я смутилась и подумала, что призрак соблазняет меня. Но я схватила его и привязала к ножке кровати, которая в моем доме, чтобы мне пойти к вам в поле,

---

[1] *Хейхалот Раббати* § 164: «Ты видишь Меня — что Я делаю в отношении лица Иакова, твоего отца, запечатленного для Меня на престоле Моей Славы. Ибо в то время, когда ты произносишь предо Мной "Свят", Я опускаюсь на колени к нему, обнимаю его, целую его и сжимаю его в объятиях, и Мои руки опускаются на его руки три раза, вслед за тем, как ты произносишь предо мной три раза "Свят", в соответствии с тем, что сказано: Свят, свят, свят (Ис. 6:3)». См.: *Davila J. R.* Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism. SJJTP, 20. Leiden: Brill, 2013. P. 86.

[2] В *Кёльнском манихейском кодексе* 11–12, содержащем описание появления небесного двойника Мани в источнике воды, также присутствует упоминание о руке небесного двойника: «...из источника воды явился мне человеческий образ, показавший мне рукой (διὰ τῆς χειρὸς) "покой", чтобы я не мог грешить и причинять ему боль». См.: *Koenen L., Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition. Papyrologica Coloniensia, 14. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988. S. 8; *Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 49.

к тебе и Иосифу, и найти вас в винограднике, а Иосиф ставил в винограднике подпорки. И было, когда ты услышал меня, говорящую слово Иосифу, ты уразумел слово, возрадовался, и сказал: «Где он, чтобы я увидел его? Нет, я подожду его в этом месте». Но было, когда Иосиф услышал тебя, говорящего эти слова, он встревожился и мы пошли сразу, вошли в дом, нашли Дух, привязанный к кровати. И мы взглянули на тебя и на него, и нашли тебя подобным ему. И освободился привязанный к кровати, и он обнял тебя и облобызал тебя. И ты также, ты облобызал его, и вы стали одним.[1]

Ж. Квиспел высказывает предположение, что в этом тексте Святого Духа следует воспринимать как «образ Иисуса, образующий с ним единое целое».[2] Как будет показано далее в нашем исследовании, небесная личность Иакова также зачастую понималась в текстах таргумов и других раввинистических источниках в качестве его образа.

Книга Юбилеев

Концепция небесного двойника Моисея обнаруживается также в еще одном иудейском псевдоэпиграфическом тексте, *Книге*

[1] Пер. М. К. Трофимовой в книге: *Трофимова М. К.* Милость и истина встретили друг друга (Гностическая экзегеза 84-го псалма) //ВДИ 2 (213) (1995). С. 190–191. Важно отметить, что в другом раннем христианском источнике, *Деяниях Фомы*, небесный «юноша» представлен возлагающим свою руку на одного из главных действующих лиц этого повествования. Так, в *Деяниях Фомы* 154 говорится: «Он сказал ей: “Почему идешь ты в это время одна? И как смогла ты подняться с постели?” Сказала она ему: “Этот юноша возложил на меня руку свою, и я исцелилась. И увидела я в видении своем, что я должна идти к тому страннику, туда, где он заключен, дабы полностью исцелиться”. И сказал ей Визан: “Где юноша, который с тобою?” И она сказала ему: “Разве ты не видишь его? Ведь вот он, правую руку держит мою и поддерживает меня”» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. С. 258).

[2] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 110.

Юбилеев.[1] В этом псевдоэпиграфе, как и в некоторых других вышеупомянутых сочинениях, небесный двойник мистика принимает форму ангельского служителя Божьего Присутствия. Прежде чем мы приступим к более пристальному рассмотрению образа небесного двойника в этом тексте, следует сказать несколько слов об общих концептуальных особенностях этой книги в целом. Исследователи прежде отмечали, что в *Книге Юбилеев* символизм пространственных и временных симметрий находится в центре повествования. Так, размышляя над временным аспектом подобного образного строя *Книги Юбилеев*, Дж. Скотт отмечает, что

> ...автор *Книги Юбилеев* строго придерживается принципа временной симметрии. Вся человеческая история от первого дня до нового творения предопределена Богом и написана на небесных таблицах, которые, в свою очередь, переданы, благодаря посредничеству ангела, как откровение для Моисея на горе Синай, подобно тому как прежде они были дарованы как откровение Еноху. В такого рода представлении истории ее события приводятся в качестве подтверждения идеи о Божьем предопределении, в соответствии с которым совершаются все события. Поразительным примером подобного подхода служит соотношение между концом времени (*Endzeit*) и его началом (*Urzeit*). В *Книге Юбилеев*, как и в других апокалиптических сочинениях, Бог представлен стремящимся к тому, чтобы мир, в конечном счете, соответствовал его изначальному замыслу о творении. Однако автор *Книги Юбилеев* заходит еще дальше, предполагая почти точное воспроизведение, т. е. идею о том, что конец времен (*Endzeit*), или восстановление, будет поч-

---

[1] Исследователи единодушно датируют *Книгу Юбилеев* II в. до н. э., приблизительно между 170 и 150 гг. до н. э. О датировке *Книги Юбилеев* см.: *VanderKam J. C.* Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees. HSM, 14. Missoula, Montana: Scholars, 1977. P. 207–285; *Idem*. The Origins and Purposes of the Book of Jubilees // Studies in the Book of Jubilees / Ed. M. Albani, J. Frey, A. Lange. TSAJ, 65. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. P. 4–16; *Segal M*. The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology. JSJSS, 117. Leiden: Brill, 2007. P. 35–41.

ти зеркальным отражением начала времен (*Urzeit*), или патриархального периода.[1]

В исследовании Дж. Скотта показано, что удивительные симметричные построения, которые можно распознать в *Книге Юбилеев*, структурируют не только горизонтальный, временной аспект, но также и вертикальный, пространственный аспект мира, при этом используется совершенно особый образный строй для представления небесных и земных реалий, парадоксальным образом зеркально отражающих друг друга. Размышляя над этими ясно различимыми соответствиями, он отмечает, что в *Книге Юбилеев* утверждается «...не только временная симметрия между *Urzeit* и *Endzeit*, но также и пространственная симметрия между небесами и землей».[2] Такого рода представления о соответствиях между небесами и землей были очень важны для формирования преданий о небесных двойниках. Как мы уже выяснили на основании нашего анализа Енохических текстов, подобные пространственные соответствия с особенной очевидностью проявляются в параллелизме между небесным и земным устроениями культового служения (земными и небесными святилищами), зачастую представленными как зеркальные отражения друг друга.[3] Нам известно, что

---

[1] *Scott J.* On Earth as in Heaven. P. 212. В другой своей книге Дж. Скотт отмечает, что «сопоставление *Urzeit* и *Endzeit* — появления народов и их катастрофического конца — можно обнаружить не только в главах 8–9 *Книги Юбилеев*, но также и в Книге пророка Даниила 12:1 и в *Свитке войны*». См.: *Scott J.* Geography in Early Judaism and Christianity: The Book of Jubilees. SNTSMS, 113. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 227.

[2] *Scott J.* On Earth as in Heaven. P. 217.

[3] Дж. Скотт отмечает, что «конечной целью истории для автора *Книги Юбилеев* служит полное восстановление священного времени и священного пространства так, чтобы все, совершаемое в процессе земного культового служения в земле Израиля, в точности соответствовало тому способу, которым устроено небесное служение, иначе говоря, в соответствии с Божьей волей, предначертанной от начала творения в небесных таблицах. Следовательно, в *Книге Юбилеев* прослеживается отчетливо различимая идея о том, что не только земля должна служить совершенным зеркальным отражением небес, но и конец времен (*Endzeit*) должен в

подобный священнический параллелизм нередко составляет контекст, в котором формируется образный строй, связанный с концепцией небесного двойника, и поэтому не представляется случайным, что такого рода мировоззрение со всей очевидностью проявляется в *Книге Юбилеев*, где главный герой наделяется высшей ангельской личностью.

Одно из наиболее загадочных действующих лиц в *Книге Юбилеев* — это Ангел Присутствия, сообщающий небесные откровения Моисею. В книге не говорится ни об имени ангела, ни о его небесных ролях и обязанностях. Еще более усложняет понимание этого персонажа его претензии, высказанные в некоторых местах рассматриваемого сочинения, на то, что считается в Библии «словами и деяниями Бога».[1] В тексте *Юб.* 6:22, к примеру, ангел утверждает следующее:

> Ибо я записал это в книге первого закона, в той, которую я написал тебе, да празднуешь ты всякий раз по одному дню в году. Я изъяснил тебе и жертвенные дары в него, дабы они хранились в памяти, и сыны Израиля праздновали бы его в своих родах в этом месяце по одному дню в год.[2]

точности воспроизводить начало времен (*Urzeit*), т. е. в тот момент должно произойти восстановление мира в его изначальном, неиспорченном состоянии до грехопадения Адама. Подобного рода строгая симметрия между временными и пространственными измерениями в контексте пространственно-временного континуума — важный отличительный признак этой книги» (*Scott J.* On Earth as in Heaven. P. 8).

[1] *VanderKam J.* The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. P. 390. М. Сигал отмечает, что «в некоторых случаях в *Книге Юбилеев* ангел или ангелы выполняют роль, которая в Пятикнижии отведена Богу. Достаточно очевидно такое замещение Бога ангелом проявляется в повествовательной ткани всего произведения, в котором Ангел Присутствия говорит с Моисеем на горе Синай и диктует ему сведения, извлеченные из Небесных Скрижалей. Благодаря введению ангелов в истории, рассказанные в этой книге, создается общее впечатление об удалении Бога от повседневных событий земного мира и превращении Его в трансцендентное Божество». См.: *Segal M.* The Book of Jubilees. P. 9–10.

[2] Пер. А. В. Смирнова в книге: Ветхозаветные апокрифы. С. 141.

Дж. Вандеркам отмечает, что, согласно этим высказываниям, «Ангел Присутствия написал первый закон, иначе говоря, Пятикнижие, в том числе главы об установлении Праздника Недель в культовых календарях (Лев. 23:15–21 и Числ. 28:26–31, где говорится о подробностях совершения соответствующих жертвоприношений)».[1] Вандеркам напоминает нам, что «эти тексты из Книг Левит и Второзакония представлены в них как непосредственные откровения, дарованные Богом Моисею, а не высказывания, изрекаемые ангелом».[2]

В *Книге Юбилеев* 30:12, где приводится модифицированный пересказ содержания Книги Бытия 34, вновь описываются претензии ангела на авторство священных текстов:

> Посему я записал тебе во всех словах закона все деяния Сихемлян, что они сделали с Диной, и как сыновья Иакова совещались, говоря: «Мы не отдадим нашу дочь (?) мужам необрезанным, ибо это — поношение для нас...».[3]

Еще более загадочным представляется тот факт, что в приведенных выше отрывках ангел настаивает на его персональном *написании* божественных слов, — таким образом, принимая на себя роль писца, в манере, напоминающей нам историю Моисея.[4] Удивительно также то, что этот безымянный ангельский писец представляет себя как автора Пятикнижия («ибо я записал это в книге первого закона»), литературного труда, приписываемого преданием сыну Амрама. Какие выводы мы можем сделать из этих парадоксальных претензий на авторство, высказываемых Ангелом Присутствия?

Можем ли мы предположить, что в этом загадочном рассказе о двух главных действующих лицах, одного человеческого, другого ангельского (каждый из которых — писец и автор одного и того

---

[1] *VanderKam J.* The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. P. 391.

[2] Ibid.

[3] Пер. А. В. Смирнова (Ветхозаветные апокрифы. С. 208).

[4] Мотив наделения Моисея обязанностями небесного писца неоднократно упоминается в рассматриваемом произведении. Уже в начале этого текста (*Юб.* 1:5; 7; 26) говорится, что Моисею дается ряд поручений записать откровение, которое продиктует ему ангел.

же «закона»), содержится намек на идею о небесном двойнике пророка в форме Ангела Присутствия?[1] Как мы уже выяснили на основании изучения ранних иудейских апокалиптических и мистических источников, подобного рода небесные двойники в форме Ангелов Присутствия нередко представляются в образах небесных писцов.

В этом сочинении, посвященном фигуре Моисея, как и в некоторых рассмотренных ранее Енохических текстах, в образе Ангела Присутствия можно различить несколько концептуальных аспектов. Следует напомнить, что во *Второй книге Еноха* Ангел Присутствия проводит обряд посвящения адепта в его должность небесного писца. Затем Енох сам становится Ангелом Присутствия, которому предписано пребывать пред Божьим Престолом навеки.

Похожее сочетание концептуальных тенденций, возможно, находится и в *Книге Юбилеев*, где Ангел Присутствия проводит обряд посвящения мистика, даруя ему откровение небесных тайн.[2] Такой

---

[1] Об ангелологии *Книги Юбилеев* см.: *Charles R. H.* The Book of Jubilees or the Little Genesis. London: Black, 1902. P. lvi–lviii; *Testuz M.* Les idées religieuses du livre des Jubilés. Geneva: Droz, 1960. P. 75–92; *Berger K.* Das Buch der Jubiläen. JSHRZ, 2.3. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Nohn, 1981. S. 322–324; *Dimant D.* The Sons of Heaven: The Theory of the Angels in the Book of Jubilees in Light of the Writings of the Qumran Community//A Tribute to Sarah: Studies in Jewish Philosophy and Cabala Presented to Professor Sara A. Heller-Wilensky/Eds. M. Idel, D. Dimant, S. Rosenberg. Jerusalem: Magnes, 1994. P. 97–118 [на иврите]; *VanderKam J.* The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. P. 378–393; *Najman H.* Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority. P. 313–333; *Kugel J. L.* A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation. JSJSS, 156. Leiden: Brill, 2012. P. 26–28.

[2] См.: *Юб.* 1:27: «И Он сказал Ангелу лица: “Запиши для Моисея события с первого творения до того времени, когда Мое святилище будет устроено между ними, навсегда и навечно...”» (пер. А. В. Смирнова в книге: Ветхозаветные апокрифы. С. 124); *Юб.* 2:1–2: «И Ангел лица сказал Моисею по слову Господа, говоря: “Напиши все повествование о творении, как Господь Бог совершил в шесть дней все Свои произведения, которые Он сотворил, и в седьмой день соблюдал субботу, и освятил ее

обряд служит параллелью к записыванию Енохом рассказа архангела Веревеила во *Второй книге Еноха*, а также к наставлениям Уриила Еноху в ранних Енохических текстах.

В других частях рассматриваемого произведения содержатся указания на то, что автор *Книги Юбилеев* был хорошо знаком с преданиями о небесном двойнике. Так, к примеру, в пересказе истории Иакова из *Книги Юбилеев* 36:16–17 сообщается следующая информация:

> И если он [Исав] захочет умертвить своего брата Иакова, то будет предан в руки Иакова, и не избегнет рук его, но впадет в руки его. И ты не бойся за Иакова: ибо хранитель Иакова — могущественный, и досточтимый, и достопоклоняемый всеми.[1]

По-видимому, не случайно, что предание о могущественном и славном «хранителе» человеческого существа приводится здесь в контексте изложения истории Иакова — персонажа, парадигматический образ которого оказал столь значительное влияние на формирование концепции небесного двойника.

Еще одним существенным отличительным признаком *Книги Юбилеев* служит особое понимание ее автором свойств и обязанностей Ангелов Присутствия, удивительных небесных обитателей, игравших, как мы уже знаем, заметную роль в историях о небесных двойниках. В тексте *Книги Юбилеев* 2:18 приводится следующее суждение об этих ангельских существах: «И Он [Бог] дал нам (ангелам) великое знамение — день субботний, чтобы мы в продолжение шести дней делали дела и в седьмой день соблюдали субботу ото всех дел, все Ангелы Присутствия и все Ангелы Святости. Нам, этим двум великим родам, сказал Он, чтобы мы хранили с Ним субботу на небе и на земле».[2] В данном случае, особый интерес представляет тот факт, что Ангелы Присутствия, по-видимому,

---

на все века, и утвердил ее в знамение для всех Своих творений. Ибо в первый день Он сотворил небеса, которые вверху, и землю, и воды, и всех духов, которые Ему служат, и Ангелов лица, и Ангелов прославления"» (пер. А. В. Смирнова: Там же. С. 125).

[1] Пер. А. В. Смирнова (Там же. С. 223).

[2] Пер. А. В. Смирнова (Там же. С. 127).

обладают способностью одновременно существовать в двух пространственных измерениях (небесном и земном). Более того, благодаря их особым свойствам, приписанным им автором *Книги Юбилеев*, они воспринимаются как небесные двойники представителей общины Израиля.[1] В связи с подобным восприятием Ангелов Присутствия в *Книге Юбилеев*, Дж. Брук отмечает, что «Ангелы Присутствия и Ангелы Святости занимают исключительное положение среди служителей Бога, и такого рода исключительность дополнительно отмечена их обрезанием (*Юб*. 15.27–28).[2] Согласно автору *Книги Юбилеев*, подразумевается, что именно

---

[1] Ср.: *Юб*. 31:13–14: «И он [Исаак] взял Левия за правую руку, и обратился к Левию, и начал прежде благословлять его, и сказал: "Да благословит прежде всего тебя Господь миров — тебя и твоих сыновей во весь век! И да прославит Господь тебя и твое семя великой честью; и да благословит Он, чтобы из всякой плоти ты и твое семя приступали к Нему для служения Ему в Его святилище; как Ангелы лица и как святые..."» (пер. А. В. Смирнова: Там же. 210–211). Размышляя над этим текстом, Дж. Скотт отмечает, что «в данном случае Левий и его потомки были избраны среди всего человечества, в том числе и всех остальных членов общины Израиля, для служения в качестве священников в земном Храме и исполнения своих обязанностей так, чтобы соответствовать небесным священникам, ангелам, совершающим служение пред самим Присутствием Божьим на небесах». См.: *Scott J*. On Earth as in Heaven. P. 4.

[2] *Юб*. 15:26–28: «И каждый рожденный, крайняя плоть которого не обрезана до восьмого дня, не принадлежит к сынам завета, который Господь заключил с Авраамом, но к сынам погибели, и вот, он не имеет знака на себе, что он Господень; он предназначен к погибели, и уничтожению, и истреблению от земли, ибо он нарушил завет Господа нашего Бога. Ибо Он освятил Израиля, чтобы он был со всеми Его Ангелами лица, и со всеми Ангелами прославления, и со всеми святыми Его Ангелами. И ты повели также сынам Израиля, чтобы они хранили знак сего завета в своих родах, как вечное установление, чтобы не быть им истребленными от земли» (пер. А. В. Смирнова: Там же. С. 168–169). Об этом предании см. также: *Scott J*. On Earth as in Heaven. P. 3–4; *Segal M*. The Book of Jubilees. P. 236–238; *van Ruiten J*. Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8. JSJSS, 161. Leiden: Brill, 2012. P. 158; *Kim Harkins A*. Reading with an «I» to the Heavens: Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of

эти две группы ангелов соответствуют земным представителям Израиля».[1]

Небесный двойник как хранитель предания, записанного на небесах

Одним из главных отличительных признаков вышеупомянутых рассказов о мистических видениях библейских персонажей, в которых адепт идентифицируется со своим небесным двойником, служит мотив передачи важных небесных обязанностей новым служителям Присутствия. Так, к примеру, подобного рода передача обязанностей обнаруживается в *Эксагоге*, где говорится о том, что «небесный человек» передает мистику царские регалии, скипетр и корону,[2] а затем уступает ему свой небесный престол, и такой мотив в преданиях, связанных с Енохом-Метатроном, зачастую ассоциируется с обязанностями небесного писца.[3]

Роль писца и в самом деле, возможно, представляет собой одну из важнейших обязанностей, передаваемых Ангелами Присутствия новым служителям Лица. Следует напомнить, что во *Второй книге Еноха* можно обнаружить описание обряда посвящения

Visionary Traditions. Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 221.

[1] *Brooke G.* Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth // JSP 14 (2005). P. 161. См. на эту тему также: *Dimant D.* Men as Angels: The Self-image of the Qumran Community // Religion and Politics in the Ancient Near East / Ed. A. Berlin. STJHC, 1. Bethesda, MD: University Press of Maryland, 1996. P. 93–103; *Ego B.* Heilige Zeit — heiliger Raum — heiliger Mensch: Beobachtungen zur Struktur der Gesetzesbegründung in der schöpfungs- und Paradiesgeschichte des Jubiläenbuches // Studies in the Book of Jubilees / Eds. M. Albani, J. Frey, A. Lange. TSAJ, 65. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. S. 207–219.

[2] В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 18:3–6 преображенный адепт также наделяется светоносным одеянием, золотым венцом и скипетром — атрибутами существа, посвятившего мистика в небесные тайны.

[3] Об обязанностях Метатрона как небесного писца см.: *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 97–101.

мистика ангелом Веревеилом (Уриилом), в процессе которого этот Ангел Присутствия, обозначенный во *Второй книге Еноха* как «хранитель небесных записей», передает Еноху знания и навыки, относящиеся к обязанности писца, которой теперь наделяется вознесенный патриарх. Относительно этого повествования важно отметить особое подчеркивание в нем самого действия совершения передачи обязанности писца от Веревеила к Еноху, в процессе которого Ангел Присутствия приносит патриарху книги из небесной библиотеки и даже передает ему перо из своих рук.[1]

В *Книге Юбилеев*, как и в Енохических рассказах, представлены фигуры двух писцов: Ангела Присутствия и человеческого существа. Тем не менее, в этом сочинении очень непросто установить связь между этими двумя фигурами, принимая во внимание скудость и неоднозначность относящейся к ним информации. Выступает ли Ангел Присутствия в *Книге Юбилеев* в роли небесного писца, подобно ангелу Уриилу, отвечающего за посвящение адепта в его обязанность писца? Представляет ли он собой небесного двойника Моисея, явственно отделенного в данном случае от мистика? Подобное четкое разграничение между мистиком и его небесной идентичностью часто встречается в контексте преданий о небесном двойнике, где различие между двумя идентичностями (одной — в виде небесной личности, другой — в виде человеческого существа), представляет собой обычный отличительный признак такого рода спекуляций. К примеру, в вышеупомянутом повествовании из *Книги образов* Енох явно отличается от своего небесного двойника в образе небесного Сына Человеческого на протяжении всего повествования, вплоть до его окончательной идентификации с этой небесной личностью, представленной в последней главе книги. Разграничение между небесной и земной идентичностями мистика также обнаруживаются в таргумах, со-

---

[1] *2 Енох* 22:10–11 (краткая редакция): «И воззвал Господь Веревеила, одного из архангелов своих, который был мудр и записывал все дела Господни. И сказал Господь Веревеилу: "Возьми книги из хранилищ, дай Еноху перо и прочти ему книги." Поспешил Веревеил и принес мне книги, изукрашенные смирной. И дал мне перо из руки своей...» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.214–215).

держащих рассказы о небесном двойнике Иакова, в которых подобное разграничение становится еще более ощутимым благодаря присутствию в них ангелов, взирающих на Иакова, спящего на земле и одновременно запечатленного на небесах. Подобного рода разграничение между мистиком и его небесным двойником можно почувствовать также и в тексте *Эксагоге*, где говорится о том, что небесный человек передает Моисею его регалии и уступает ему свой небесный престол.

Существует, тем не менее, еще один очень важный отличительный признак историй о небесных двойниках, понимание которого могло бы во многих аспектах пролить свет на саму природу псевдоэпиграфических сочинений, в которых мы обнаруживаем такого рода истории. Этот аспект рассматриваемых нами сочинений имеет отношение к проблеме так называемой «псевдонимии» — «присвоении авторства» библейских персонажей с целью дачи новых откровений от лица выдающегося библейского авторитета прошлого. Идентичность небесного писца, представленная в образе Ангела Присутствия, могла бы способствовать лучшему пониманию этого загадочного процесса мистического или литературного присвоения авторства знаменитого персонажа — таинственной процедуры, чаще всего остающейся вне пределов восприятия современных исследователей.

Можем ли мы воспринимать предание о единении библейского героя с его ангельским двойником как составную часть процесса присвоения адептом авторства этого героя? Может ли посредническая роль[1] Ангела Присутствия, которому предписано стоять «отныне и навеки» между самим Богом и библейским персонажем, служить надежным убежищем идентичности автора, представляя собой фундаментальный смысловой центр этого процесса мистического или литературного присвоения авторства? Возможно ли предположить, что в *Книге Юбилеев*, как и в некоторых других

[1] Подобная «посредническая» роль авторитетного персонажа зачастую подтверждена в дальнейшем ходе повествования авторитетом самого Бога, благодаря идентификации небесного двойника с Божественным Образом. О такого рода идентификации см. приведенное ранее обсуждение о размытии границ между небесным двойником и Богом.

псевдоэпиграфических сочинениях, фигура Ангела Присутствия служит инструментом литературного и физического преображения, позволяющего адепту присоединиться к когорте бессмертных существ, представляющих собой сообщество как небесных обитателей, так и героев литературных произведений?

Возможно ли, чтобы с помощью изучения преданий о небесных двойниках мы приблизились к пониманию тайны псевдоэпиграфического со-творчества? В этом отношении представляется совершенно неслучайным тот факт, что рассказы о преображении адептов в их небесных двойников пронизаны эстетикой сочинительства и образным строем, связанным с идеей литературного творчества.[1] В процессе подобного рода мистических или литературных преображений небесный персонаж уступает свой трон писца новому адепту, передавая ему свою библиотеку небесных книг и инструменты для письма, таким образом превращая его в нового хранителя предания, полученного от великих посвященных прошлых поколений.

Небесный двойник как «воплощенное» зеркало

Теперь нам следует обратиться к мотиву Божественного Лица, наполненному в Моисеевых преданиях исключительно глубоким смыслом. Ранее в нашем исследовании уже отмечалось, что образ Божественного Лица наделен важнейшей ролью во многих повествованиях о небесных двойниках, где человеческие адепты преображаются пред Божьим Ликом и даже обретают некоторые его свойства, превращаясь в некотором роде в зеркальные отражения этого Лица.[2] Некоторые из подобного рода небесных двойников, таких как небесное «я» патриарха Еноха, представленное ангелом

---

[1] О том, что написание манихейских книг было вдохновлено небесным двойником, см.: *Ort L. J. R.* Mani: A Religio-historical Description of His Personality. P. 86 ff.

[2] Так, Т. Доузман высказывает предположение, что уже в библейских текстах лицо Моисея интерпретируется как зеркало Божественного

Метатроном,[1] затем уже сами явным образом обозначаются авторами мистических сочинений как «Лицо Бога».[2] Такого рода соответствия между Богом, представленным Его Лицом, и небесными двойниками, превратившимися в Божьи «лица», теперь станут предметом нашего более пристального внимания.

Ранее мы уже высказывали предположение о том, что в процессе идентификации мистика со своим небесным двойником, о котором во многих сочинениях говорится, что оно совершается пред Божьим Лицом с помощью ангельского служителя Лица, адепт превращается в «отражение» или своего рода «зеркало» Божественного Лица.[3] Эта роль адепта зачастую обозначена в различных апокалиптических повествованиях с помощью описания процесса либо превращения его в Князя Лица (*Сар ха-Паним*),[4] либо в сущность, запечатленную на Лице.[5] Как было уже упомя-

---

Лица-*Кавод*. См.: *Dozeman T. B.* God on the Mountain. Atlanta: Scholars, 1989. P. 172.

[1] *Synopse* § 396–397: «Господь всех миров призывал Моисея блюсти себя пред Его лицом. Ибо написано: "Блюди себя пред лицем Его". Это князь, имя которого — Метатрон».

[2] Некоторые исследователи высказывают мнение о том, что обозначение ангельских служителей Божьего Лица — *Сар ха-Паним*, возможно, следует переводить как «князь, [который есть] Лицо [Бога]». На эту тему см.: *Deutsch N.* Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in Late Antiquity. BSJS, 22. Leiden: Brill, 1999. P. 43; *Idem.* The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkabah Mysticism. Leiden: Brill, 1995; *Boustan R. S.* From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism. TSAJ, 112. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2005. P. 118–121; *Neis R.* Embracing Icons: The Face of Jacob on the Throne of God // Images: A Journal of Jewish Art and Visual Culture 1 (2007). P. 42.

[3] *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 165–176; *Idem.* The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob // *Orlov A.* From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. JSJSS, 114. Leiden: Brill, 2007. P. 399–419.

[4] См. часть, посвященную ангельским князьям Лица, в предыдущей главе нашего исследования.

[5] Мы уже высказывали мнение о том, что метафорой «запечатления» на Славе (*Кавод*), возможно, передается тот смысл, что идентичность мистика отражается в Божьем Лице, как в зеркале. На эту тему см.: *Orlov A.*

нуто, в некоторых случаях такой персонаж даже сам становится Божественным Лицом. Принимая во внимание такие направления развития рассматриваемой концепции, когда в ряде случаев небесная личность мистика «отражается» или «запечатлевается» на Божьем Лице в форме «образа», можно предположить, что само Божественное Лицо следует воспринимать как зеркало. Присутствие такого понимания Божьего Лица во славе, возможно, обнаруживается в некоторых ранних иудейских и христианских источниках, в том числе в интерпретации апостолом Павлом образного строя, связанного с историей Моисея, представленной в 3-й главе Второго Послания к Коринфянам. Теперь нам следует обратиться к рассмотрению такого рода направлений развития изучаемой нами концепции.

Ранее в нашем исследовании было показано, что созерцание Божественного Лица представляет собой кульминационный пункт мистического восхождения, описания которого содержатся во многих апокалиптических сочинениях, где различные адепты претерпевают процесс идентификации со своими высшими личностями. Подобная роль мотива Божьего Лица как цели мистического восхождения выходит на первый план в псевдоэпиграфических сочинениях, а также в более поздних иудейских мистических текстах. Так, в различных письменных источниках, принадлежащих традиции Хейхалот, образ Божественного Лица наделен важнейшей ролью в процессе переживания мистического опыта. В этих текстах Божественный *Паним* порой воспринимается как телеологическая цель или своего рода «кульминационный пункт мистического восхождения» адептов, называемых *йордей меркава*.[1] Важная роль этого мотива со всей очевидностью проявляется в *Хейхалот Раббати*, сочинении, в котором говорится о том, что Божье Лицо служит «целью восхождения для *йоред меркава*, однако это утверждение затем парадоксальным образом отрицается, так как в заключение подчеркивается, что лицо Бога “уразуметь”

Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. SVTP, 23. Leiden: Brill, 2009. P. 176. Предание об образе Иакова, запечатленном на Божьем Лице, будет подробно рассмотрено ниже.

[1] Букв. «нисходящие к Меркаве».

невозможно».[1] В процессе анализа этой темы П. Шефер отмечает, что для мистика, принадлежавшего к традиции Хейхалот, Божье Лицо служило «не просто самым главным проявлением Божьей красоты и ее разрушительной природы,[2] но в то же самое время и кульминационным пунктом мистического восхождения».[3] Таким образом, Божье Лицо становится высшей целью небесного путешествия, поскольку, согласно П. Шеферу, «все, что Бог желает передать мистику... сконцентрировано в Божьем Лице».[4] В свете этих традиций, можно ли предположить, что само Божье Лицо в такого рода преданиях воспринимается как посреднический инструмент в процессе откровения, своего рода зеркало, отражающее божественные тайны?

В этом отношении интересно отметить, что, согласно некоторым интерпретациям истории встречи Моисея с Божьим Лицом на горе Синай, предполагается, что пророку было даровано откровение на великой горе посредством зеркала. Так, в *Вайикра Рабба* 1:14 можно обнаружить следующее предание:[5]

> Каково различие между Моисеем и другими пророками? Рабби Иехуда бен Илай и другие Рабби [объясняли это различие каждый по-своему]. Рабби Иехуда сказал: Сквозь девять зеркал созерцали пророки [свои видения]. На это указывает сказанное: Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел,

---

[1] *Schäfer P.* The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 1992. P. 18. Этот мотив напоминает о похожей концепции во *Второй книге Еноха*, в которой описание Лица соединено с утверждением о невозможности его созерцания.

[2] Эта тема очень важна в преданиях Хейхалот, где зачастую можно обнаружить «мотив опасности», связанный с образом Лица. См. об этом мотиве: *Schäfer P.* The Hidden and Manifest God. P. 17; *Synopse* § 102, 159, 183, 189, 356.

[3] *Schäfer P.* The Hidden and Manifest God. P. 18.

[4] Ibid.

[5] Обсуждение этого раввинистического текста см.: *Fishbane M.* Through the Looking Glass: Reflections on Ezek. 43.4, Num. 12.8 and 1 Cor. 13.8//HAR 10 (1986). P. 71; *Litwa M. D.* Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18//JSNT 34 (2012). P. 291.

когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховара. И я пал на лице мое (Иез. 43:3); но Моисей созерцал [пророческие видения] сквозь одно зеркало, как сказано: Говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях (Числ. 12:8). Рабби сказали: Все остальные пророки созерцали [пророческие видения] сквозь мутное зеркало,[1] как сказано: И Я умножал видения

---

[1] Ср.: *Бавли Йевамот* 49b: «[Не остаются ли], тем не менее, противоречия между текстами? — Выражение "Я видел Господа" [следует понимать] в соответствии с таким учением: Все пророки смотрели в тусклое зеркало, Моисей же смотрел сквозь ясное зеркало». См.: *Epstein I.* The Babylonian Talmud. Yebamot. P. 49b. Г. Шолем привлекает внимание исследователей к сочинению Рабби Моисея Иссерлеса Краковского, в котором тот размышляет над текстом *Бавли Йевамот* 49b, комментируя его следующим образом: «"Он открывает глубокое и сокровенное, знает, что во мраке, и свет обитает с Ним" [Дан. 2:22], и в Нем все созерцающие видят, и каждый видит Его подобно человеку, смотрящемуся в зеркало. Ибо грубая материя, присущая человеку, встает пред пророком или созерцателем, закрывая ясный свет, присутствующий в его душе, которая для него подобна зеркалу, и он видит в нем, во внутреннем взоре, свой собственный образ. По этой причине пророки сравнивали Божью Славу (*Кавод*) с образом человека, ибо они видели [в ней] свой собственный образ. Но Моисей, наш учитель, благодаря тому, что он удалил от себя всю телесность, и не осталось в нем ничего от темной материи, привнесенной извне, видел только сам блистающий свет, и не было [отраженного] образа, но он видел только сияние... И пусть эта причина не будет малой вещью в ваших глазах, ибо она поражает меня как истина, касающаяся пророческих видений, а именно, состоящая в том, что они видели Кавод (Божью Славу) в человеческом облике, которая была образом самого пророка. И по этой причине наши рабби говорили: "Велика сила пророков, в восприятии которых образ был подобен Создателю образов". Иначе говоря, они перенесли свой собственный образ в то, что они видели как Создателя. И это буквальный смысл данного речения, согласно такому способу [толкования]. Подобным образом, и [автор сочинения] *Минхат Йехуда* написал в своем *Комментарии на Маарехет ха-Элохут* следующие слова: "Нижний Адам — трон для верхнего Адама; ибо физические части его тела указывают на духовные части вышнего тела и служат божественными силами. И совсем не напрасно Он сказал: сотворим человека по образу Нашему [Быт. 1:26]. Но его образ — это

и чрез ангелов употреблял притчи (Ос. 12:10). Но Моисей созерцал [пророческие видения] сквозь чистое зеркало, как сказано: Образ Господа он видит. Рабби Финеас сказал от имени Рабби Хошайи: Это можно сравнить с царем, который позволяет видеть себя близкому другу только посредством своего образа. В этом мире *Шхина* являет себя только избранным; в Грядущем Веке, однако, явится Слава Господня, и узрит ее всякая плоть; ибо уста Господня изрекли это (Ис. 40:5).[1]

образ вышнего, духовного человека, и пророк — это физический человек, который в момент пророчества становится духовным, чьи внешние чувства почти покидают его; следовательно, если он видит образ человека, это как если бы он видел свой собственный образ в стеклянном зеркале"». См.: *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 258–259.

[1] См. также *Зогар* I.170b: «Ибо Моисей созерцал пророчества в ясном зеркале, в то время как другие пророки смотрели в мутное зеркало» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.153); *Зогар* I.183a: «Все пророки черпают свое вдохновение из одного источника, в промежутке между двумя степенями мистического восхождения, и они взирают на "тусклое зеркало", как сказано: "Я не являюсь ему в видении", где слово "видение" означает, как было объяснено ранее, некую среду, в которой отражается все разнообразие цвета; и это — "тусклое зеркало"» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.199); *Зогар* II.82b: «Почему тогда Исайя не рассказал в подробностях о своих видениях подобно тому, как это сделал Иезекииль? Согласно объяснению Рабби Йосе, было необходимо, чтобы Иезекииль рассказывал о своих видениях во всех подробностях, чтобы произвести впечатление на людей, угнанных в плен, тем фактом, что Святой любит их, и что *Шхина* и Ее Колесницы ушли в плен вместе с ними, чтобы пребывать среди них. Рабби Хийа спросил: почему *Шхина* явила Себя "в земле Халдейской" (Иез. 1:3), о которой сказано: "Вот земля Халдеев. Этого народа нет" (Ис. 23:13, т. е. он выродился)? Если это было ради Израиля, не совершенно ли очевидно, что Она могла пребывать среди них, не являя Себя в таком неблагоприятном месте? Однако, если бы Она не явила Себя, люди не узнали бы, что Она была с ними. Кроме того, откровение состоялось "при реке Ховаре" (Иез. 1:3), у незамутненных вод, где у нечистоты нет пристанища, ибо эта река принадлежит к числу тех четырех рек, которые истекают из Эдемского сада. Так что именно там, а не в каком-либо ином месте, "была на нем там рука Господня", как об этом прямо заявляется. Рабби Хийа так же растолковал, в соответствии с эзо-

Автор этого текста заявляет, что не только созерцание Моисеем Божьей Славы (*Кавод*, понятия, обозначенного в библейском рассказе о Моисее словом «Лицо», или *Паним*) осуществлялось посредством зеркала, но также и другие выдающиеся иудейские визионеры, и в их числе Иезекииль, подобным же образом обретали свои видения Божьей Славы, созерцая их как отражение в зеркале. Для нашего исследования особенно важен тот факт, что такого рода теории не представляют собой поздние раввинистические измышления, а восходят к древним легендам периода Второго Храма. Так, уже у Филона Александрийского можно обнаружить знакомство с подобными преданиями, нашедшими свое отражение в его сочинении *Аллегорическое истолкование законов* 3.33 §100–103:

> Существует ум более совершенный и наибольшим образом очищенный, прошедший посвящение в великие тайны, ум, обретающий свое знание о Первой Причине не через сотворенные вещи, подобно

терическим учением, видение Иезекииля: "из средины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека", сказав, что там был священный Чертог, в котором пребывали четыре Живых существа, самые древние небесные обитатели, совершающие служение пред Святым Древним, и они составляют сущность Высшего Имени; и что Иезекииль видел только подобие высших Колесниц, ибо объект его созерцания происходил из того места, где не было всей полноты света. Далее он сказал, что существуют нижние реалии, соответствующие вышним, и так это устроено повсюду, и все они связаны между собой. Наши учителя наставляли нас в том, что Моисей получил свое пророческое видение в ясном зеркале, в то время как другие пророки созерцали свои видения в мутном зеркале. Так, написано относительно Иезекииля: "Я созерцал видения Бога", в то время как в связи с различием между Моисеем и другими пророками сказано: "если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении... Но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моему. Устами к устам говорю Я с ним" (Числ. 12:7–8). Рабби Йосе замечает, что все пророки в сравнении с Моисеем подобны женщинам в сравнении с мужчинами. Господь не говорил с ним "через догадки", но показал ему все со всей ясностью. Воистину блаженно то поколение, в среде которого жил этот пророк!» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 3.274).

тому как кто-либо может узнать о сущности по ее тени, но, возводя очи ввысь и за пределы творения, он обретает видение Несотворенного так, чтобы от Него узнать и о Нем Самом, и о Его тени. А понять это, как мы видели, означает понять как само Слово, так и его мир. Ум, о котором я говорю, — это Моисей, сказавший: «открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя» (Исх. 33:13); ибо я не ожидаю, что Ты должен явиться мне посредством неба или земли, воды или воздуха, или вообще посредством какой-либо сотворенной вещи, и не обнаружу я отражения Твоего бытия ни в чем ином, кроме как в Трех, Которые суть Бог,[1] ибо отражения в сотворенных вещах разрушаются, а те сущности, что в Несотворенном, будут продолжать пребывать и быть истинными и вечными.[2] Вот почему Бог открыто призвал Моисея, и по этой причине Он говорил с ним. Веселиила также Он открыто призвал, но другим способом. Получить ясное видение Бога можно только из Самой Первой Причины. Иной созерцатель видит Мастера как бы по его тени, по сотворенным вещам на основании процесса рассуждения. Следовательно, вы обнаружите Скинию и все, что в ней, сделанной сначала Моисеем, а затем Веселиилом, ибо Моисей — мастер архетипов, а Веселиил — их копий. Ибо Наставник Моисея — Бог, Который сказал: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (Исх. 25:40), а Веселиила наставил в этих вещах Моисей. И все это устроено так,

---

[1] Размышляя над этой фразой, Я. Ламбрехт отмечает, что «совершенно очевидно, Филон здесь имеет в виду "видение в зеркале"». См.: *Lambrecht J.* Transformation in 2 Cor 3, 18//Biblica 64 (1983). P. 248.

[2] У Филона зеркало служит ясной поверхностью, отражающей первоисточник. См.: *О сновидениях* 2.31 § 206: «И все же нам необходимо небольшое размышление в поисках его, ибо видение человека во сне — ближайшее возможное воспроизведение его образа, и с помощью тщательного изучения сна мы увидим его как бы отраженным в зеркале». См.: *Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. 10 vols. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–1964. P. 5.535–537; *О десяти заповедях* 21 § 105: «Однако ничто не может гарантировать его превосходство так, как тот факт, что через него наилучшим образом даруется откровение Отца и Творца всего, ибо в нем, как в зеркале, ум обретает видение Бога, действующего, создающего мир и владычествующего над ним» (Ibid. P. 7.61).

как нам и следовало этого ожидать. Ибо подобным образом в случае с историей ропота Аарона, Речи, и Мириам, Чувственного восприятия, ясно сказано: «если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении» и в виде тени, а не явным образом; но не так в случае Моисея, человека, который «верен во всем дому Моем. Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях» (Числ. 12:6–8).[1]

Такого рода предания, в которых сын Амрама изображается обретающим свои откровения в зеркале, представляют большой интерес для нашего исследования, поскольку в них находит свое подтверждение идея о том, что Божественное Лицо (*Паним*, или божественный *Кавод*) может рассматриваться в некоторых иудейских текстах как небесное зеркало.

Концепция Божественного Лица как зеркала откровения, по-видимому, обнаруживается также и в некоторых христианских источниках. Так, во Втором Послании к Коринфянам 3:18 апостол Павел заверяет своих читателей, что «мы же все, открытым лицем, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот образ от славы в славу...». Этот библейский текст имеет огромное значение для нашего исследования. Некоторые ученые ранее уже

---

[1] *Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. P. 1.369–371. Это предание можно обнаружить также в более поздних текстах, содержащих интерпретацию истории Иакова, и это направление развития рассматриваемой нами концепции будет изучено далее в нашем исследовании. К примеру, в *Книге Зогар* I.149b представлена такая интерпретация видения Иакова: «"Видение" (*mar'eh* = видение, или зеркало) названо так потому, что оно подобно зеркалу, в котором отражаются все образы. Так, мы читаем: "И Я явился... как Эл Шаддай" (Исх. 6:2), и эта степень видения подобна зеркалу, в котором показан другой образ, поскольку все вышние образы отражены в нем». См.: *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.79. В *Книге Зогар* I. 168а присутствует следующее предание: «Следовательно, именно это случилось, когда дети Иакова подверглись преследованию, Бог посмотрел на образ Иакова и исполнился жалостью к миру. Именно на это указывает сказанное: "И Я вспомню завет Мой с Иаковом" (Лев. 26:42), где имя Иакова начертано в своей полной форме, с буквой *вав*, которая сама — образ Иакова. Смотреть на Иакова было подобно созерцанию в "ясном зеркале"» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.144).

высказывали предположение, что в нем апостол, возможно, имеет в виду вышеупомянутые предания, в которых Моисей[1] получает свои откровения на Синае сквозь божественное зеркало.[2]

Если это так, то можно предположить, что в этом размышлении Павла содержится еще более радикальная версия концепции получения откровения в зеркале, чем в Моисеевых преданиях, благодаря указанию на то, что мистику не только даруется откровение в виде зеркального отражения Божьего Лица, обозначенного в тексте апостола Павла стандартным термином Слава (*Кавод*), но и сам он превращается в образ этой Славы.[3] Как мы увидим далее при изуче-

---

[1] Исследователи также отмечали влияние, оказанное на Павла видениями пророка Иезекииля, на основании которых формировалась мистическая традиция. Так, А. Сигал высказывает мнение, что «в тексте 2 Кор. 3:18 Павел утверждает, что верующие христиане обретут подобие Иисуса и будут восходить от одной степени славы к другой... термин "Слава Божья", который использует Павел, следует воспринимать как имеющий отношение к Христу и как технический термин, означающий *Кавод*, антропоморфный образ Бога, представленный в библейских видениях. В тексте 2 Кор. 3:18 Павел говорит о том, что христиане созерцают Славу Господа как в зеркале, и они преображены в Его образ... Подобное использование мотива зеркала имеет здесь также мистико-магический смысл, который можно уловить в слове עין, использованном в первой главе Книги пророка Иезекииля. Несмотря на то, что это слово иногда переводится с другим смыслом, עין, возможно, имеет отношение к мотиву зеркала даже и в этом случае, и, по всей вероятности, использовалось в некоторых, до сих пор не получивших своего объяснения, методах достижения экстатического состояния. Мистические сосуды, упоминания о которых содержатся в магических папирусах и текстах, относящихся ко времени создания Талмуда, наполнялись водой с маслом, чтобы отражать свет и способствовать достижению состояния транса». См.: *Segal A.* The Afterlife as Mirror of the Self // Experientia. Vol. 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity / Eds. F. Flannery, C. Shantz, R. A. Werline. SBLSS, 40. Atlanta: SBL, 2008. P. 26.

[2] См.: *Litwa D.* Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18. P. 286–297.

[3] А. Сигал отмечает, что «способ использования Павлом терминов, означающих преображение, зачастую недооценивается исследователями. В тексте 2 Кор. 3:18 Павел говорит о том, что христиане созерцают

нии текстов, содержащих историю Иакова, понятие образа позднее становится расхожим обозначением небесного двойника мистика.[1]

Славу Господа как в зеркале, и они преображены в Его образ. Он упоминает рассказ о встрече Моисея с Ангелом Господним из Книги Исхода 33–34. Ранее в тексте из Книги Исхода Ангел Господень представлен как носитель Имени Божьего. Моисей видит Славу Господню, заключает завет, получает заповеди на двух скрижалях, и когда он спускается с горы, кожа на его лице сияет светом (Исх. 34:29–35). Вследствие этого, Моисей должен закрывать свое лицо покрывалом все время, за исключением тех периодов, когда он пребывает в Господнем Присутствии. Для Павла совершенно очевидно, что Моисей совершил восхождение к Божьему Присутствию, претерпел процесс преображения благодаря этому событию, и его сияющее лицо стало отражением этой встречи с Присутствием... Словосочетание "Слава Господня", которое использует Павел, следует воспринимать как имеющее отношение к Христу и как технический термин, означающий Кавод, человеческий образ Бога, представленный в библейских видениях. Во 2 Кор. 3:18 Павел говорит, что христиане созерцают Славу Господню (*ten doxan kyriou*) как в зеркале и претерпевают процесс преображения в Его образ (*ten auten eikōna*). Для Павла, как и для ранних иудейских мистиков, получить особый доступ к созерцанию Славы (*doxa*), или Кавод, Бога означало начало процесса преображения в Его образ (*eikōn*)» (*Segal A.* Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven / London: Yale University Press, 1990. P. 60).

[1] В ранее приведенном тексте из *Вайикра Рабба* 1:14, где говорится о том, что Моисею было даровано откровение посредством зеркала, также используется термин «образ»: «Рабби Финеас сказал от имени Рабби Хошайи: Это можно сравнить с царем, который позволяет видеть себя близкому другу [только посредством своего образа]. В этом мире *Шхина* являет себя только избранным; в Грядущем Веке, однако, явится слава Господня, и узрит всякая плоть; ибо уста Господня изрекли это (Ис. 40:5)». Размышляя над этим текстом, Д. Литва замечает: «Принимая во внимание контекст этой интерпретации, можно прийти к выводу о содержании в ней указания на то, что на Синае Моисей смотрел на образ Бога, и что данное событие предвосхищает эсхатологическую эпоху, когда подобный опыт будет относиться ко всем людям. Важно отметить, что то самое зеркало, в которое смотрит Моисей, в предыдущих двух примерах интерпретации данного библейского текста было истолковано как образ. Во-вторых, Моисей смотрит на "образ" Бога, который по сво-

Такого рода направления развития рассматриваемой концепции приводят исследователей к мысли, что описание созерцания Павлом Божественной Славы (*Кавод*) в зеркале следует воспринимать в контексте преданий о небесном двойнике. Так, А. Сигал ранее высказал предположение, что в тексте 2 Кор. 3:18 «Павел формулирует совершенно иную и вместе с тем вполне ясно воспринимаемую

ей функции служит эквивалентом к понятию "славы", которую будут созерцать все люди в грядущем мире. Семантические ассоциации между понятиями "слава" и "образ", а также понятиями "образ" и "зеркало" служат указанием на то, что мы очень близко подходим к такому способу интерпретации, который был использован Павлом во 2 Кор. 3:18» (*Litwa D*. Transformation through a Mirror. P. 292). М. Идель отмечает, что в некоторых раввинистических текстах и (другим способом) в сочинениях, относящихся к движению *Хасидей Ашкеназ*, как и некоторых каббалистических источниках, библейское понятие «образ» (*целем*) интерпретируется как «лицо». См.: *Idel M*. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. Some Correlational Instances//On Interpretation in the Arts, Interdisciplinary Studies in the Honor of Moshe Lazar/Ed. N. Yaari; Tel Aviv: Tel Aviv University, 2000. P. 24. Из более поздних иудейских мистических источников мы узнаем, что с помощью своего отражения или тени адепт может получить доступ к его (или ее) небесному двойнику, представленному его (или ее) образом, и производить манипуляции с ним. Так, в *Книге Зогар* III.43a говорится: «Если кто-либо хотел бы позволить себе прибегнуть к практике колдовства на Левой Стороне и окунуться в нее, он должен встать на такое место, которое освещается светом лампы, или в какое-либо иное место, где его собственный образ был бы виден, и произнести слова, предписанные для подобного рода колдовства, а также воззвать к этим нечистым силам, произнося их нечистые имена. Он должен с клятвой передать свои образы тем духам, которые он вызвал, и сказать, что он по своей воле готов слушаться их приказаний. Такой человек не признает более власти своего Создателя и вверяет себя власти нечистоты. И с этими словами колдовства, которые он произносит и [с помощью которых] он заклинает образы, появляются два духа, воплощенных в его образах в человеческом обличье, и они сообщают ему сведения как о добрых, так и о злых целях в каждом конкретном случае. Эти два духа, которые не были заключены в тела, теперь приняли облик этих образов и воплощены в них». См.: *Tishby I*. The Wisdom of the Zohar. P. 2.788.

идею телесного преображения»,[1] происходящего одновременно «с его собственным мистическим переживанием встречи со своим “я” — не в виде души, а как ангельского *alter ego*».[2]

А. Сигал затем сравнивает это «ангельское *alter ego*» в интерпретации апостола Павла с концепцией небесного двойника в Енохической *Книге образов*, высказывая мнение о том, что, «поскольку датировку текста *1 Енох* 70–71 невозможно установить с достаточной степенью точности... Павел представляется самым ранним автором, явным образом сформулировавшим, в религиозном контексте иудаизма, концепцию подобного рода ангельского преображения».[3]

Еще одна исследовательница, Э. Деконик, также распознает присутствие мотива небесного двойника в тексте 2 Кор. 3:18, отмечая, что «Павел говорит в данном случае о *встрече лицом к лицу со своим высшим “я”*, что выражено с помощью использования глагола κατοπτρίζω в среднем залоге, означающего “создать свой собственный образ в зеркале” или “взирать на себя в зерка-

[1] В связи с подобного рода преданиями, К. Принчипе отмечает, что «в источниках I в. можно обнаружить присутствие традиции, в контексте которой, как отмечает Сигал, можно воспринимать тот факт, что в сознании Павла и его современников отразился опыт встречи с Богом, обретенный Моисеем: “по мнению Филона, люди не видят Бога непосредственно, но как в зеркале” (*О бегстве и обретении*, 213). Чистая вода в истории об Асенет превращается в зеркало, в котором Божья слава отражается на ее лице в виде ее преображенного высшего “я”. Это отражение не имеет отношения к магии, отмечает Бурхард, а представляет собой мистическое преображение: “Она приближается к состоянию ангельского существа, что служит отголоском мистического опыта Моисея и Павла при встрече с Божьей Славой и соотносится с концепциями из Второго Послания к Коринфянам 3:18. Можно добавить, что в данном случае обнаруживаются соотношения со Славой, о которой Павел заявляет, что она отражена на человеческом лице, и эта идея выражена им во Втором Послании к Коринфянам 3:16 – 4:6”» (*Principe C.V.* Secular Messiahs and the Return of Paul’s “Real”: A Lacanian Approach. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 129).

[2] Курсив мой. См.: *Segal A.* The Afterlife as Mirror of the Self. P. 20.

[3] Ibid. P. 24.

ле"».[1] По мнению Э. Деконик, «использованием этого глагола в такой форме предполагается, что видение, о котором идет речь в тексте, — это *видение своего божественного "я"*. Созерцание себя в зеркале означает созерцание Божьей Славы. Благодаря такому видению происходит изменение, постепенно преображающее человека в образ Божьей Славы, увиденной в зеркале. Совершенно очевидно, что этот текст принадлежит к числу древнейших сочинений, посвященных теме раннего христианского визуального мистицизма».[2] Как мы видим, исследовательница особо указывает на мотив преображения мистика в этом тексте апостола Павла, принадлежащего, по ее мнению, к числу сочинений, в которых присутствует тема «визуального мистицизма». Э. Деконик приходит к выводу, что «в результате процесса видения Славы (*Кавод*), Образа Божьего, в душе мистика буквально "отпечатывается заново" образ Бога, восстанавливая ее в первоначальном Образе Славы».[3]

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что в тексте 2 Кор. 3:18 «зеркало» персонифицировано в виде божественного посредника, а именно Иисуса Христа. Я. Ламбрехт отмечает, что во 2 Кор. 3:18 «Павел стремится убедить своих читателей в том, что Христос — это "зеркало" Бога. В этом зеркале мы видим Славу Господа; во Христе мы видим отражение Бога во всей Его Славе! В соответствии с такого рода интерпретацией, Христос представляет собой одновременно зеркало и образ.[4] *Он — зер-*

[1] Курсив мой. См.: *DeConick A.* Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature. London, New York: T&T Clark, 2001. P. 65–66.

[2] Курсив мой. См.: Ibid. P. 65–66.

[3] *DeConick A.* Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth. London, New York: T&T Clark, 2005. P. 205.

[4] Подобное сочетание концепций образа и зеркала играет заметную роль в мандейской традиции, согласно которой нижние посреднические фигуры, такие как Птахиль, представлены одновременно как образы, отражения и зеркала высших посреднических фигур, таких как Абатур. В отношении такого рода концепций Ж. Квиспел замечает, что «первая Идея, Божья Премудрость, смотрит вниз на Хаос, и первоначальные воды отражают ее смутный образ, и это демиург, который реорганизует беспорядочную материю. Таково происхождение мира из выходящей

кало и вместе с тем отражение в зеркале, Образ Бога».[1] Это очень проницательное наблюдение Я. Ламбрехта представляет большую ценность для нашего исследования. Подобное понимание посреднического «зеркала», занимающего промежуточное положение в процессе преображения человеческого адепта и единения с его (или ее) небесной личностью, — хорошо известный в иудейском мистицизме мотив.[2] Такой мотив напоминает о понятии небесного «зеркала» в различных иудейских апокалиптических и мистических сочинениях, в которых различные посреднические фигуры

наружу деятельности великой богини Барбело. Даже в наше время подобные представления можно обнаружить в среде мандеев — единственных гностиков в нашем мире, которые могут похвастаться непрерывной традицией, ведущей свое происхождение от древних гностиков. Согласно их учению... по повелению Бога ("Жизни") небесный дежурный по весам, Абатур, смотрит сверху вниз на черную воду; в этот же момент его образ был сформирован в черной воде, и демиург, Гавриил или Птахиль, обрел свою форму и спустился в пограничную область (в выси, близкие к небесам, возле царства света). Или священная Мать-отец являет себя демоническим силам этого мира посредством ее светоносного образа в первоначальных водах...». См.: *Quispel G.* Gnosis and Psychology // The Rediscovery of Gnosticism / Ed. B. Layton. 2 vols. SHR, 41. Leiden: Brill, 1981. P. 1.29.

[1] Курсив мой. См.: *Lambrecht J.* Transformation in 2 Cor 3, 18. P. 249.

[2] В *Кёльнском манихейском кодексе* 17 небесный двойник Мани назван «величайшим зеркальным отражением-образом» (μέγιστον κάτοπτρον). См.: *Koenen L., Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex. S. 10. Подобный же образный язык использован для обозначения высшего «я» и в *Деяниях Фомы* 112: «...когда я получил ее, показалась мне одежда подобной мне (самому). Все во всем я увидел, и также я все в нем получил...» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. С. 266). Обсуждение этих текстов см. в: *Henrichs A., Henrichs H., Koenen L.* Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) // ZPE 19 (1975). S. 79, n. 41; *Gruenwald I.* From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism. BEATAJ, 14. Frankfurt am Main: Lang, 1988. P. 256; *Reeves J. C.* Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions. NHMS, 41. Leiden: Brill, 1996. P. 91–92, n. 18.

представлены в качестве «зеркал», отражающих Божье Лицо,[1] и в то же время выступая в роли отражений небесных двойников человеческих мистиков. Такое понимание посреднических фигур как зеркал, способствующих совершению процесса преображения мистика, можно обнаружить уже у Филона Александрийского. Так, Д. Литва высказывает мнение, что у Филона «Логос[2] служит посредником (метафорическим зеркалом) между Моисеем и высшим Богом....».[3] Зачастую подобного рода божественные посредники сами воспринимаются как наместники или земные воплощения Бога. Д. Литва утверждает, что «для Филона зеркало, в котором Моисей видит Бога, — это сам Бог в лице Логоса».[4]

Концептуальное развитие мотива посреднического «зеркала», подобного тому, который можно обнаружить у Филона и апостола Павла, в дальнейшем оказало влияние на более поздних иудейских мистических авторов, сформировав представления о данном предмете, к примеру, у автора *Сефер Хейхалот*, где еще один знаменитый посредник, на этот раз ангел Метатрон, представлен как божественное зеркало, в котором Моисей получает свои откровения. Как мы помним, в *Третьей книге Еноха*, как и в Библии, говорится об обнаружении сыном Амрама того факта, что его светоносное лицо — это отражение Божьего Лика во славе. И тем не менее, по сравнению с библейским рассказом, в данном случае наблюдается одно очень важное отличие: это Божье Лицо теперь представлено

---

[1] Интересно отметить, что в более поздних иудейских мистических текстах фигуры некоторых патриархов представляются «зеркалами». Следует напомнить, что в *Книге Зогар* I.168a говорится, что «смотреть на Иакова было подобно созерцанию в "ясном зеркале"» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.144).

[2] О Логосе как посредническом зеркале Бога см. сочинение Филона *О том, кто наследует божественное* 230–231: «Один архетипический Логос над нами, другой представляет собой его воспроизведение, которым мы обладаем. Моисей называет первый "образом Бога", а второй — отблеском этого образа. Ибо Бог, говорит он, создал человека не "образом Бога", а "по образу" (Быт. 1:27)» (*Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. P. 4.399).

[3] *Litwa D.* Transformation through a Mirror. P. 293.

[4] Ibid. P. 294.

его вечным соперником, Енохом-Метатроном.[1] В этом тексте можно распознать присутствие парадоксальной иерархии[2] «посредни-

[1] Н. Дойч отмечает, что, «по-видимому, в этих источниках Метатрон воспринимается как гипостазированное воплощение некой особой части Божьего Образа, а именно Лица Божьего. В другой работе я высказывал мнение о том, что, вероятно, это предание лежит в основе формирования титула *сар ха-паним*, ассоциирующегося с Метатроном. Этот титул следует понимать скорее как "князь, Лицо [Бога]", чем "князь Лица [Бога]". В самом деле, по крайней мере, в одном тексте, принадлежащем традиции Меркавы, Метатрон прямо идентифицируется с гипостазированным Божьим Лицом: Моисей сказал Господу всех миров: Если не пойдет Твое Лицо [с нами], то и не выводи меня отсюда [Исх. 33:15]. Господь всех миров предупредил Моисея, что он должен вести себя осторожно с этим Его Лицом, ибо написано: "Блюди себя пред лицем Его" [Исх. 23:21]. Он — тот, чье имя написано одной буквой, посредством которой были сотворены небо и земля, и тот, кто запечатлен словами: "Я есмь Сущий" [Исх. 3:14]... Это князь, которого зовут Йофиил Йахдариил... его зовут Метатрон [§ 396–397]». См.: *Deutsch N.* Guardians of the Gate. P. 43.

[2] В некоторых ранних иудейских и христианских сочинениях содержатся косвенные указания на присутствие в них концепции подобных иерархий посреднических «лиц», которые, в зависимости от присущих им свойств, способны в разной степени «осветить» лицо мистика. Одно из таких свидетельств можно обнаружить в сочинении *Вознесение Исайи* 7:19–25: «И [я видел там, как] на первом небе, ангелов справа и слева, и престол посередине, и хвалебные песнопения ангелов, которые (были) на втором небе. И сидящий на престоле на втором небе обладал большей славой, чем все (остальные)... И он взял меня на третье небо, и в некоторой степени я увидел тех, кто (были) справа и слева, и там тоже (был) престол посередине и сидящий (на нем), но этот мир там никак не упоминался. И я сказал ангелу, который (был) со мной, ибо слава моего лица преображалась в той мере, в какой я поднимался с одного неба на другое...». См.: *Knibb M. A.* Martyrdom and Ascension of Isaiah // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.166–167. В связи с этим текстом П. Шефер замечает, что «на третьем небе Исайя осознал, что постепенное усиление интенсивности славы на высших небесах отражается в его собственных градациях физического преображения: чем выше он возносится, тем ярче сияет его лицо (7:25)» (*Schäfer P.* Origins of Jewish Mysticism. P. 96).

ческих зеркал»,[1] в структуре которой персонажи, бывшие некогда

[1] Следует отметить, что подобная концепция многообразных божественных «лиц» нашла свое отражение в поздних иудейских мистических текстах, авторы которых утверждают, что у Бога несколько разных «лиц», каждое из которых соответствует различным идентичностям мистиков. М. Идель замечает, что с помощью подобных концептуальных построений авторы этих текстов стремились особо подчеркнуть динамический аспект божественной сущности, «делая выбор в пользу разнообразия божественных лиц, каждое из которых представляется реальным, иначе говоря, не воображаемым аспектом божественного бытия» (*Idel M*. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 25). М. Идель привлекает внимание исследователей к раввинистическому преданию, дошедшему до нас как приписанное авторству палестинского учителя III в. Рабби Леви. Так, в *Песикта де-Рав Кахана* говорится: «Святой, будь Он Благословен, явил Себя им как тот образ, который обращает свои лица в различных направлениях. Тысяча людей смотрят на него, а он смотрит на каждого из них. Так Святой, будь Он Благословен, когда Он обращался к каждому из людей, то каждый представитель общины Израиля говорил о том, что речь была обращена к нему. Не написано: "*Я* — Бог, ваш Господь", но «Я — *Бог, ваш Господь*". Рабби Йессей бар Ханина сказал: в соответствии со способностями всех и каждого (Божья) речь была произнесена» (*Mandelbaum B*. Pesikta de Rav Kahana According to an Oxford Manuscript, with Variants from All Known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages. 2 vols. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962. P. 1.224). Размышляя над этим текстом, М. Идель высказывает предположение, что «божественное лицо, как и вышеупомянутый образ, не представляет собой точно определенной сущности; также и голос звучит для различных людей, слышащих его, и для каждого из них их переживание услышанного воспринимается вполне реальным... Особое значение для развития подобных тем, содержащихся в мидрашах, имеет упоминание в этом тексте множества божественных лиц. Несмотря на то, что в вышеупомянутом тексте такого рода многообразие не выражено явным образом, смысл его передан с помощью термина "паним", использованного в контексте рассуждения об образе, в котором иносказательным образом выражена идея о воздействии на мистиков Божьего лица. В древнееврейском языке сама грамматическая категория двойственного числа слова "паним" служит отражением понятия множественности, однако в данном тексте речь идет именно о множественности лиц» (*Idel M*. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 25). В другом собрании мидрашей, *Песикта Раббати*, со-

мистиками-созерцателями и ставшие впоследствии отражениями Божьего Лица, теперь сами выступают в роли воплощенных зер-

---

держатся следующие рассуждения, приписываемые авторству Рабби Леви, о многочисленных лицах Бога: «Святой, будь Он Благословен, явил им Себя со многими лицами: с рассерженным лицом, с печальным лицом, с суровым лицом, с радостным лицом, с улыбающимся лицом, с сияющим лицом. Как? Когда Он показывал им наказание, (ожидающее) грешников, Он делал это с рассерженным, печальным, суровым лицом. Но когда Он показывал им вознаграждение, (ожидающее) праведников в Грядущем мире, это было счастливое, (улыбающееся), сияющее лицо» (*Idel M.* Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 26). Похожее предание можно обнаружить и в *Книге Зогар* II.86b–87a: «Мы знаем, что Святой обладает множеством ликов, когда Он является людям: Он являлся одним с лучезарным лицом, другим — с угрюмым лицом; одним с лицом, видным издали, другим — с очень близкого расстояния; одним Он являл внешний, другим — внутренний, потаенный облик; одним с правой стороны, другим — с левой» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 3.264). Ср. также текст из *Песикта де-Рав Кахана*: «“Я ваш Господь” — Рабби Ханина бар Папа сказал: Святой, будь Он Благословен, являлся им с суровым, доброжелательным, сдержанным и смеющимся выражениями лица. Суровое выражение лица (соответствует) Библии, так как когда человек обучает Библии своего сына, он должен делать это с благоговейным трепетом. Сдержанное выражение лица соответствует Мишне, доброжелательное — Талмуду, а смеющееся — Аггаде. Святой, будь Он Благословен, сказал им: несмотря на то, что вы видели все эти выражения лица, “Я — ваш Господь”» (*Mandelbaum B.* Pesikta de Rav Kahana. P. 1.223–224). М. Идель замечает, что «если в первой цитате, приписанной авторству Рабби Леви, говорится об откровениях, соответствующих различным человеческим свойствам и способам поведения, то в последней цитате различные выражения Божьего лица, или лиц, служат отражением различных аспектов божественного откровения, или различным текстам Библии; в некоторых из них речь идет о возмездии, в иных — о наказании. В процессе изречения этих различных текстов Божье лицо принимает соответствующее выражение. Это как если бы Божье лицо использовало различные маски, приведенные в соответствие с содержанием изрекаемого текста». М. Идель также указывает на то, что, несмотря на «присутствие мотива Божьего лица, соответствующего не человеческим лицам, а собраниям священных текстов, поскольку предполагается, что люди должны изучать эти собрания, в конечном счете, мы имеем дело с еще одной формой богословия соответствий. Подобные цитаты следует

кал, способствующих процессу преображения новых человеческих адептов.

В ранних иудейских и христианских преданиях нередко можно обнаружить подобного рода загадочную последовательную систему «зеркал», в которой фигуры Еноха, Иакова,[1] Моисея или Христа[2] представлены как персонифицированные отражения или «зеркала»[3] Божьего Лица, в тот момент когда их собственные сияющие славой «присутствия» обретают способность совершать процесс преображения представителей следующего поколения человеческих адептов. Ранее мы уже приводили один пример подобного предания, обсуждая сцену преображения Еноха во *Второй книге Еноха*, где говорится о том, что старцы земли пришли обратиться к преображенному облику Еноха ради искупления и

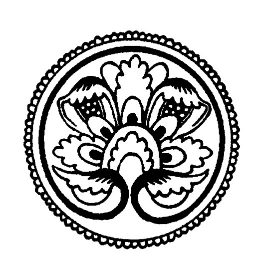
воспринимать в более широком контексте богословия, содержащегося в мидрашах, согласно которому основой для многочисленных откровений составляет идея о том, что Бог приводит Себя в соответствие с той особой ситуацией, в которой происходит процесс откровения» (*Idel M.* Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 27–28).

[1] Предания об Иакове как гипостазированном Божьем Лице будут предметом нашего изучения в следующей главе данной книги. Возможно, это предание связано с традицией интерпретации фигуры Метатрона. Так, Н. Дойч высказывает предположение о том, что «возможность действительной идентификации Метатрона с гипостазированным Божьим Лицом подтверждается сложной системой ассоциаций между Метатроном и лицом Иакова, запечатленном на Божьем Престоле» (*Deutsch N.* Gnostic Imagination. P. 106).

[2] О Христе как гипостазированном Лице Бога см. сочинение Климента Александрийского *Извлечения из Теодота* 10:6: «но они "всегда созерцают лицо Отца", а лицо Отца — это Сын, через Которого познается Отец» (*Casey R. P.* The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. London: Christophers, 1934. P. 49).

[3] Ср.: *Оды Соломона* 13:1–2: «Вот, Господь есть ваше зеркало! Откройте глаза и увидьте их в Нем. Познайте, каковы ваши лица, и возвещайте хвалу Его Духу. Сотрите краску с ваших лиц, возлюбите святость и облекитесь в нее. И вы будете без порока пребывать с Ним всегда» (пер. Л. Грилихеса в книге: Оды Соломона. М., 2004. С. 27–28).

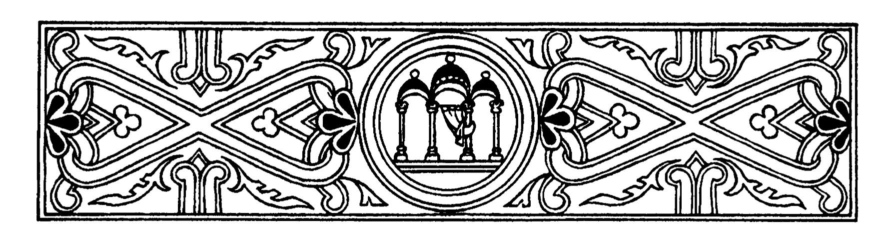
прославления.[1] Лицо Моисея также было предопределено к тому, чтобы служить воплощенным зеркалом Божьего Лика.[2] Исследователи ранее отмечали особого рода параллелизм между Божьим Лицом и лицом пророка. Так, Б. Бритт отмечает, что «пугающее и чудесное преображение лица Моисея, а также его последующее сокрытие под покрывалом представляет собой своего рода теофанический мотив. Подобно тому как Лицо Бога обычно недоступно для Моисея (за исключением событий, изложенных в Исх. 33:11 и Втор. 34:10), так и лицо Моисея в некоторые моменты недоступно для людей... В то время как такого рода параллели не обязательно имели отношение непосредственно к преображенному лицу Моисея, они зачастую служат интересными свидетельствами того факта, что человеческое лицо может нести на себе печать теофании и божественного просвещения».[3]



[1] См.: *2 Енох* 64:4–5: «О, наш отец Енох! Благословен ты у Господа, Царя вечного! И ныне благослови твоих [сыновей] и всех людей, чтобы мы могли быть прославлены пред лицом [Господа вовеки], ибо тебя избрал Господь среди всех людей на земле; и Он назначил тебя тем, кто записывает все дела творения, видимого и невидимого, и тем, кто взял грехи человечества» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.190).

[2] О лице Моисея как божественной гипостазированной сущности в позднем иудейском мистицизме см. главу М. Иделя «Лицо Моисея как Божья Ипостась в экстатической каббале» в книге: *Idel M.* Representing God//Eds. H. Tirosh-Samuelson, A. W. Hughes. LCJP, 8. Leiden: Brill, 2014. P. 114–117.

[3] *Britt B.* Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text. JSOTSS, 402. London, New York: T&T Clark, 2004. P. 85.



Глава 3

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В ПСЕВДОЭПИГРАФАХ, СВЯЗАННЫХ С ИАКОВОМ

Концепция небесного двойника Иакова в раввинистических источниках

Ранее в нашем исследовании упоминалось о том, что некоторые ученые, в том числе Дж. Вандеркам, в своем анализе преданий о небесном двойнике, содержащихся в иудейских псевдоэпиграфах, таких как Енохическая *Книга образов*, учитывали ряд мотивов, восходящих своими истоками к истории Иакова. В самом деле, библейское описание видения Иаковом лестницы в Вефиле, содержащееся в 28-й главе Книги Бытия, вне всяких сомнений, представляет собой концептуальную основу для преданий о небесном двойнике в различных религиозных контекстах. Хотя в псевдоэпиграфических источниках, посвященных теме видения Иаковом лестницы, идея о небесном двойнике присутствует только опосредованным образом, в более поздней раввинистической литературе связь между видением Иакова и рассматриваемой концепцией превращается в один из главных смысловых центров и явно прослеживается у авторов этих текстов. Учитывая ясность изложения материала авторами более поздних иудейских свидетельств и про-

водимую ими очевидную связь между историей Иакова и темой небесного двойника, логично было бы начать наше изучение источников, связанных с именем этого патриарха, с такого рода раввинистических свидетельств, что позволило бы нам более отчетливо проследить наличие подобных мотивов в ранних иудейских псевдоэпиграфах.

В раввинистических текстах, авторы которых излагают видение Иаковом лестницы, небесная личность мистика зачастую представлена как его образ, запечатленный на Престоле Славы. Подобные предания о небесном образе Иакова можно обнаружить в некоторых палестинских таргумических источниках. Так, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* представлено следующее описание небесной идентичности патриарха:

> Он [Иаков] видел сон, и вот, лестница была утверждена на небесах, а верх ее достигал небес... и в тот день ангелы восходили на небеса ввысь и говорили: «Придите и посмотрите на Иакова благочестивого, чей образ запечатлен на Престоле Славы, и которого вы желали видеть».[1]

В другом палестинском тексте, *Таргуме Неофити*, содержится похожий мотив:

> И он спал, и вот, лестница была утверждена на земле, а верх ее достигал небесных высот; и вот, ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, восходили, чтобы принести благую весть вышним ангелам,

[1] *Maher M.* Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. ArBib, 1B. Collegeville: The Liturgical Press, 1992. P. 99–100. В других местах, в том же самом таргуме, также можно обнаружить ссылки на идею о небесном двойнике, или ангеле-хранителе. Так, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 33:10 говорится: «И Иаков сказал: "Прошу тебя, не говори так; если же я обрел милость в твоих глазах, тебе следует принять дар из моих рук; ибо именно ради этой цели я созерцал твое Лицо, и оно показалось мне подобным лицу твоего ангела; и вот, ты милостиво принял меня"» (*Maher M.* Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 116). *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 48:16: «да будет угодным тебе то, что ангел, которого ты назначил ради искупления меня от всякого зла, благословит отроков; и пусть в них отзывается мое имя, как и имена моих предков Авраама и Исаака» (Ibid. P. 156).

говоря: «Придите и посмотрите на благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы, которого вы желали видеть». И вот, ангелы от Господа восходили и нисходили, чтобы посмотреть на него.[1]

Наконец, в третьем палестинском тексте, так называемом *Фрагментарном Таргуме*, также обнаруживается знакомство его авторов с мотивом небесного *alter ego* Иакова, запечатленного на Престоле Славы:

И он спал, и была лестница, стоящая на земле, верх которой достигал небес; и вот, ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, восходили, чтобы возвестить вышним ангелам: «Придите и посмотрите на благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы...».[2]

Отличительной особенностью этих таргумических текстов представляется тот факт, что небесный двойник Иакова в виде его образа запечатлен на совершенно особой небесной реалии, а именно Престоле Божьем. Мотив запечатления образа Иакова на Престоле служит указанием на его связь с концепцией Славы (*Кавод*), так как мотив Престола это смысловой центр образного строя концепции *Кавод* — антропоморфной Славы Божьей. В данном случае, как и в обсуждавшихся ранее текстах, содержащих истории Моисея и Еноха, процесс явления небесного *alter ego* главного героя представлен совершающимся в контексте символических ассоциаций, связанных с понятием Славы (*Кавод*). Помимо мотива запечатления образа на Престоле, в некоторых раввинистических источниках содержится указание на еще более явную идентификацию образа Иакова со Славой Божьей. Ранее уже упоминалось,[3] что в некоторых раввинистических повествованиях о небесном двойнике Иакова говорится, что его образ не просто запечатлен на небесном Престоле, но даже описывается как восседающий на этом

[1] *McNamara M.* Targum Neofiti 1: Genesis. P. 140.
[2] *Klein M. L.* The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. P. 1.57, 2.20.
[3] *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 140–41.

троне Славы.[1] Фоссум высказывает предположение, что именно такой вариант предания представляет собой его изначальную версию, возможно, связанную с концепцией посреднических фигур, которую можно обнаружить в иудаизме Второго Храма. К. Роуленд также поддерживает гипотезу о том, что образ Иакова «отождествлен с образом Бога на Престоле Славы (Иез. 1:26)».[2] Подобное представление об образе Иакова как антропоморфной Славе можно найти уже в некоторых таргумических источниках. Так, Д. Гэлперин привлекает внимание исследователей к таргумическому истолкованию текста Книги пророка Иезекииля 1:26, в котором выражение «подобие человека» интерпретируется как образ Иакова.[3] Я. Фоссум обнаруживает дополнительное подтверждение того

[1] Фоссум отмечает, что такого рода предание можно обнаружить в некоторых других версиях текста *Фрагментарного Таргума*, не содержащих слов «запечатленный» или «утвержденный» (Ibid. P. 141). Исследователь также указывает на тот факт, что барайта из *Бавли Хулин* 91b, также, по-видимому, служит свидетельством присутствия того же самого предания (Ibid. P. 139–140).

[2] *Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 504.

[3] Д. Гэлперин отмечает, что в «тексте таргумической тосефты на Книгу пророка Иезекииля 1:26 содержится удивительное толкование этого стиха, примечательное тем, как автор толкования стремится решить проблему антропоморфизма библейского текста. Согласно автору древнееврейского текста, пророк видит образ престола, сделанного из сапфира, "а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем". В большинстве рукописей этого таргума присутствуют библейские древнееврейские слова, означающие "подобие человека"; в рукописи Codex Reuchlinianus и в печатных изданиях эти слова приводятся в буквальном переводе. Тем не менее, в одной из рукописей (Montefiore H.116) засвидетельствовано иное чтение: "подобие нашего отца Иакова вверху на нем". При прочтении текста Книги пророка Иезекииля 1:26 обычно предполагается, что явление "подобия человека" представлено восседающим на престоле, однако можно понять этот древнееврейский текст и как означающий то, что образ был запечатлен на престоле. Как в палестинских, так и в вавилонских раввинистических источниках (*Берешит Рабба* 68:12; *Бавли Хулин* 91b) говорится об образе Иакова, запечатленном на Божьем престоле, однако ни в одном из них не приво-

факта, что идея о восшествии Иакова на Престол представляет собой изначальную версию предания, указывая на синонимичность древнееврейских форм заимствованного из греческого языка слова εἰκών, использованного в таргумах, понятиям צלם и דמות.[1] Исследователь далее утверждает, что «איקונין или דיוקנא можно, таким образом, рассматривать как слова, означающие телесную форму, и это относится даже к представлениям о манифестации Бога, т. е. Его Славы».[2]

Подобного рода символизм небесного образа Иакова, ассоциирующегося с Престолом Божьей Славы, получил широкое распространение в раввинистических текстах.[3] Особое значение для на-

---

дится удовлетворительного экзегетического обоснования такого прочтения библейского текста. На основании этой тосефты можно предположить, что такого рода представления ведут свое происхождение от анти-антропоморфного толкования текста Книги пророка Иезекииля 1:26, разработанного в синагогах. Разумеется, для нас до сих пор остается загадкой, почему "подобие" воспринимается именно как образ Иакова; возможно, такая интерпретация связана с представлением о том, что небесное соответствие Израиля (Иакова) постоянно пребывает пред взором Бога. В арамейском гимне для *Шавуот*, время создания которого определить достаточно сложно, образ Иакова связан с мотивом вознесения на небеса: Моисей видит "образ Иакова, возникающий пред ним", когда он возносится ради обретения Торы» (*Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 121). В связи с подобного рода преданиями, Вольфсон отмечает, что «данное представление также со всей очевидностью нашло свое отражение в литературе пиютим, к примеру, в тексте керовы Элеазара Каллира» (*Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne//*Idem.* Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics/Albany: SUNY, 1995. P. 8). См. также *Книгу Зогар* I.72a: «Слова "как бы подобие человека" относятся к образу Иакова, сидящего на нем» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 1.242).

[1] *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 142.

[2] Ibid.

[3] В связи с подобного рода темами в раввинистических источниках, Дж. Кугел отмечает, что «этот мотив получил широкое распространение в раввинистических текстах. Так, к примеру, в *Бемидбар Рабба* 4:1 стих из Книги пророка Исайи 43:4: "Так как ты дорог в очах Моих, многоценен..." получил такое толкование: "Бог сказал Иакову: Иаков, ты так до-

шего исследования представляет тот факт, что в таких источниках подчеркивается разграничение между двумя идентичностями патриарха, одна из которых понимается как небесная, а другая — как земная. Так, по мнению Р. Нейс, «в раввинистических текстах проводится идея визуальной симметрии между земным Иаковом и небесным Иаковом, представленным как икона».[1] Возможность представления небесной личности Иакова как «иконы» в подобного рода источниках требует нашего более пристального рассмотрения. В связи с данной темой, особо примечательными представляются два раввинистических текста. В первом из них, содержащемся в *Берешит Рабба* 82:2, можно обнаружить такое предание:

> Рабби Исаак начал читать: Сделай мне жертвенник на земле... на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе, и благословлю тебя (Исх. 20:24). Если Я благословляю того, кто строит жертвенник в память об имени Моем, насколько больше должен Я явить Себя Иакову, чье лицо запечатлено на Моем Престоле, и благословить его? Ибо сказано: И Бог явился Иакову... и благословил его. Рабби Леви начал читать: И вола, и овна в жертву мирную... ибо сегодня Господь явится вам (Лев. 9:4). Если Я являюсь тому, кто приносит в жертву овна в память об имени Моем, и благословляю его, насколько больше должен Я явить Себя Иакову, чье лицо

рог в очах Моих, что Я как бы утвердил твой образ (*iqonin*) на небесном престоле". Подобным образом и относительно первого стиха 2-й главы Книги Плача Иеремии говорится: "Как помрачил Господь во гневе Своем..." Сказал Бог Израилю: "Ты воистину гневаешь Меня? Это всего лишь означает тот факт, что образ (*iqonin*) Иакова запечатлен на Моем престоле. Что же, тогда возьми его!" И Он бросил его в их лица. Похожее толкование обнаруживается в *Берешит Рабба* 78:3, где относительно стиха "Ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь" (Быт. 32:28) говорится: "Ты — тот, чей образ запечатлен в вышних"» (*Kugel J.* In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts. San Francisco: Harper Collins, 1990. P. 113). Исчерпывающее обсуждение подобного рода преданий об образе Иакова, запечатленном на Престоле, которые можно обнаружить в раввинистических источниках, см.: *Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 1–62, 111–186.

[1] *Neis R.* Embracing Icons. P. 46.

запечатлено на Моем Престоле, и благословить его? Ибо сказано: И Бог явился Иакову... и благословил его.[1]

Автор другого текста, *Эйха Рабба* 2:2, также знаком с представлениями о небесной личности Иакова в виде небесного образа:

Так говорил Святой, будь Он Благословен, Израилю: Не искушаешь ли ты Меня из-за того, что пользуешься преимуществом присутствия подобия Иакова, запечатленного на Моем Престоле? Вот, получи его, оно брошено в твое лицо! И Он сбросил с небес на землю красу Израиля.[2]

По-видимому, в этих раввинистических текстах образ Иакова, запечатленный на Престоле, наделен священническим смыслом, и его можно рассматривать как своего рода «икону» Бога, подобно тому как авторами *Жития Адама и Евы* воспринимался Адам на небесах до его грехопадения. В связи с данной концепцией, Нейс указывает на то, что в *Эйха Рабба* 2:2 говорится: «Бог осуждает Израиль за злоупотребление его привилегией обладания этой иконой, искушая его своим поведением. Он угрожает сбросить икону Иакова со своего престола».[3]

В еще одном раввинистическом тексте из *Бемидбар Рабба* 4:1 не только образ Иакова, но и его имя, по-видимому, воспринимаются, соответственно, как своего рода визуальные и аудиальные репрезентации Бога, посредством которых ангелы получают возможность почитать Его:

Есть библейский текст, относящийся к этой теме: Так как ты дорог в очах Моих, многоценен, и т. д. (Ис. 43:4). Святой, будь Он Благословен, сказал Иакову: Иаков, ты безмерно дорог в очах Моих. Ибо Я как бы поместил твой образ на Моем Престоле, и именем твоим ангелы восхваляют Меня и говорят: Благословен Господь, Бог Израилев, от века и до века (Пс. 41:14).[4]

[1] *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 2.752.
[2] Ibid. P. 7.151.
[3] *Neis R.* Embracing Icons. P. 45.
[4] *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 5.94.

Как будет показано далее в нашем исследовании, подобного рода сочетания концепций играли значительную роль в преданиях о первоначально небесном образе-*целеме* Адама.

По-видимому, небесный статус Иакова и его связь с концепцией Божьей Славы представляли собой большую проблему для раввинистических авторов с их строгими монотеистическими представлениями о Боге, — так как некоторые тексты мидрашей, содержащие концепцию небесного образа патриарха, пронизаны отчетливо воспринимаемыми полемическими интонациями. К примеру, в *Берешит Рабба* 68:12 можно обнаружить следующий спор между двумя известными раввинами:

> Рабби Хийя Старший и Рабби Янай поспорили. Один из них утверждал: Они восходили и нисходили по лестнице; а другой говорил: Они восходили и нисходили по Иакову. Утверждение о том, что они восходили и нисходили по лестнице, не представляет собой никакой проблемы. Утверждение о том, что они восходили и нисходили по Иакову, следует понимать как означающее, что некоторые превозносили его, а другие унижали его тем, что плясали, скакали и оскорбляли его. Ибо сказано: Израиль, в Тебе Я прославлюсь (Ис. 49:3); это именно ты, чье лицо запечатлено в вышних; они восходили ввысь и видели черты его лица, и они нисходили на землю и обнаруживали его спящим. Это можно сравнить с царем, сидящим и совершающим суд над людьми в [базилике]; люди приходят в базилику и видят его [совершающим суд], они выходят в покои и видят его [спящим].[1]

В этом словесном состязании раввинистических светил присутствует интересный мотив, а именно предположение о том, что Иаков сам мог представлять собой своего рода антропоморфную «лестницу», служащую связью между земным и небесным мирами. Этот мотив будет подробно рассмотрен далее.

Более того, полемическая направленность данного текста проявляется не только в споре между двумя известными раввинами, ее подчеркивает также идея соперничества между небесными созданиями. Так, бросающийся в глаза отличительный признак этого

[1] Ibid. P. 2.626.

текста состоит в утверждении, что некоторые ангельские служители, по-видимому, противостояли небесной личности Иакова, «унижая... и оскорбляя его», и, таким образом, в данном тексте обнаруживается знакомый нам мотив ангельской оппозиции человеческим существам, рассмотренный нами ранее. Это тема ангельского противостояния нашла свое отражение уже в некоторых талмудических текстах и, вероятно, представляет собой смысловое основание для изучаемых нами мидрашей. Так, в *Бавли Хулин* 91b содержится следующее предание:

> Танна учил: Они восходили, чтобы посмотреть на его образ наверху, и нисходили, чтобы увидеть его образ внизу. Они хотели причинить ему вред, когда вдруг вот, Господь стоял около него (Быт. 28:13). Рабби Шимон бен Лакиш сказал: Не сказано ли ясно в Писании о том, что мы не должны этого говорить. [Богу приходится являться] подобным человеку, намеревающемуся проучить своего сына.[1]

Э. Вольфсон отмечает, что в данных раввинистических источниках мотив небесного двойника патриарха «помещен в контекст еще одного хорошо известного мотива враждебности ангелов по отношению к человеческим существам или зависти к ним. Так, согласно утверждениям, содержащимся в *Берешит Рабба* и *Бавли Хулин*, ангелы, созерцающие вышний образ Иакова, позавидовали ему и искали способ причинить вред земному Иакову».[2] Исследователь замечает, что «влияние талмудического переосмысления этого мотива обнаруживается также в более поздних мидрашах».[3]

Тема небесной личности Иакова, запечатленной на Небесном Престоле, также получила свое развитие в позднем иудейском мистицизме. В подобного рода мистических текстах к хорошо известному образному строю, связанному с мотивом Иакова на Небесном Престоле, зачастую добавляются новые символические аспекты. Так, в *Хейхалот Раббати* (*Synopse* § 164) предание о небесном *alter ego* Иакова пронизано интересным эротическим символизмом:

---

[1] *Epstein I.* The Babylonian Talmud. Hullin. P. 91b.
[2] *Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 4.
[3] Ibid.

Вы видите Меня — что Я сделаю с образом лица Иакова, вашего отца, запечатленного для Меня на Престоле Моей Славы (לקלסתר פניו יעקב אביהם שהיא חקוקה לי על כסא כבודי). Ибо в тот час, когда вы говорите пред людьми «Свят», Я преклоняю колена пред ним и обнимаю его и целую его, и сжимаю его в Моих объятиях, и Мои руки троекратно на его руках, что соответствует троекратному произнесению вами предо Мной слова «Свят», в соответствии со сказанным «Свят, свят, свят» (Ис. 6:3).[1]

В данном случае Бог обнимает и целует небесную личность Иакова, запечатленную на Его Престоле. Удивительным отличием по сравнению с ранее рассмотренными текстами служит тот факт, что здесь не образ, а лицо Иакова (לקלסתר פניו יעקב), или, еще точнее, слепок (קלסתר)[2] лица патриарха запечатлен на Престоле. По-видимому, подобного рода концептуальное изменение представляет собой не просто случайно неправильно выбранное слово автором текста, принадлежащего к традиции Хейхалот, а сознательную модификацию рассматриваемой концепции, так как подобное явление обнаруживается также в некоторых других раввинистических источниках.[3] Так, в некоторых *пиютах*, концептуально очень близких к текстам литературы Хейхалот, небесная личность Иакова также представлена в виде «лица» на Престоле. В одной

---

[1] *Davila J.* Hekhalot Literature in Translation. P. 86; *Schäfer P.* Synopse. S. 72.

[2] Размышляя над этим загадочным термином, Р. Нейс отмечает, что «слово *qlaster* в раввинистических текстах означает идентичность человеческого облика с его особыми чертами лица (т. е. лица Исаака или Авраама). Ястров считает, что выражение *qlaster panim* аналогично по своему смыслу с термином זיו אקונין [сияние *iqonin*], которое используется для обозначения “особых черт лица” в случае внешнего сходства» (*Neis R.* Embracing Icons. P. 42).

[3] Л. Гинзберг также высказывает предположение, что «легенда о человеке на луне, которого можно идентифицировать с Иаковом, возможно, связана с древней легендой о лице Иакова, запечатленном на Божьем Престоле» (*Ginzberg L.* The Legends of the Jews. 7 vols. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998. P. 5.291). Об этих преданиях см. также: *Wolfson E. R.* The Face of Jacob in the Moon: Mystical Transformations of an Aggadic Myth // The Seductiveness of Jewish Myth / Ed. S. D. Breslaur. Albany: SUNY, 1997. P. 235–270.

из литургических поэм Рабби Яная можно обнаружить следующее поэтическое изложение рассматриваемой нами концепции:

Ваша вера в Иакове, и подтверждение в Израиле. Видящий образ Иакова благословит святого человека Израиля. И упоминающие имя Иакова будут почитать тебя, Бог Израиля. Тебя называют Богом Иакова, а также Богом Израиля. И, пример для сонмов ангельских, он призовет имя Иакова. И он призовет имя Израиля. Скажет, что он свят, и скажет, что он благословен. И они будут взывать друг к другу... И они окружат колесницу, и коснутся ее своими крыльями. [...] И они падут распростертыми во весь рост к его ногам. И они покроют *лицо Престола*. И поднимется звук от их колес. [...] Их пение обращено к Иакову. Они благословят тебя, Святой Иаков. И они ответят и возгласят: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» С этого места Он [Бог] снизойдет в сопровождении Его сонмов, чтобы созерцать образ Иакова. На этом месте он [Иаков] спал; вот, Я [Бог] с тобой, ибо твой образ со Мной. На этом месте он спал; пока ты спишь, твой хранитель бодрствует.[1]

Один из удивительных символов, использованных в этом поэтическом тексте, посвященном теме небесной личности Иакова, это выражение «лицо Престола». Р. Нейс отмечает, что «это словосочетание представляет собой аллюзию на Иов. 26:9, “Он покрывает лицо престола”, однако в данном контексте оно также имеет дополнительную коннотацию, связанную с концепцией образа Иакова и черт его лица».[2]

Еще одно раввинистическое свидетельство присутствия рассматриваемой концепции можно обнаружить в 35-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер*, автор которого предпринимает попытку заменить образный строй понятия *целем* на символизм лица (*паним*) Иакова, утверждая, что ангелы приходили ради созерцания лица патриарха, и что его небесный лик также напоминал образ одного из *Хаййот* — Живых Существ, поддерживающих Божий Престол:[3]

---

[1] *Neis R.* Embracing Icons. P. 46.

[2] Ibid.

[3] В литературе Хейхалот одно из Живых Существ Престола названо именем Израиля. Об этом предании см.: *Synopse* § 406; *Scholem G.* Major

Рабби Леви сказал: Той ночью Святой, будь Он Благословен, показал ему все знамения. Он показал ему лестницу, стоящую на земле и достигающую небес, как сказано: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба» (Быт. 28:12). И совершающие служение ангелы восходили и нисходили по ней, и они созерцали лицо Иакова и говорили: Вот лицо — подобно лицу той *Хайия*, которая на Престоле Славы. Те (ангелы), которые были (на земле) внизу, восходили, чтобы созерцать лицо Иакова среди лиц *Хайиот*, (ибо оно было) подобно лицу *Хайия*, пребывающему на Престоле Славы.[1]

Подобного рода терминологические соответствия между понятиями *целем* и *паним* имеют особое значение для нашего исследования, поскольку они напоминают об уже знакомых нам повествованиях о небесных двойниках, в которых символизм небесного *alter ego* адепта тесно связан с образным строем, имеющим отношение к концепции *паним*. Так, следует еще раз упомянуть, что во *Второй книге Еноха* небесный двойник патриарха представлен как светоносное «лицо», отражающее Божье *Паним*.[2] Подобное соответствие служит указанием на тот факт, что идея о небесной личности Иакова в виде «лица» не представляет собой позднего раввинистического измышления. Как мы увидим далее, идея о небесном двойнике Иакова в виде небесного «лица» играет заметную роль уже в раннем иудейском псевдоэпиграфическом сочинении, известном нам как *Лествица Иакова*.[3]

Trends. P. 62; *Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 7.

[1] *Friedländer G.* Pirke de Rabbi Eliezer. P. 265.

[2] *2 Енох* 39: «Вы, чада мои, видите лицо мое, подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3. 220–221).

[3] В *Лествице Иакова* 1:3–4 говорится: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба. И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня» (*Lunt H.* The Ladder of Jacob. P. 2.407). В *Молитве Иосифа* также утверждается о связи Иакова с Божьим Лицом, ибо в этом тексте он наделяется обязанностями *Сар ха-Паним*.

В более поздних раввинистических источниках можно также обнаружить еще одно важное концептуальное направление, о котором уже упоминалось в нашем исследовании, а именно, представление о том, что небесная личность Иакова не просто запечатлена на Престоле, а даже восседает на Меркаве. Так, в *Книге Зогар* I.71b–72a содержится удивительная интерпретация видения пророком Иезекиилем небесной Колесницы:

«А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира» (Иез. 1:26). Это имеет отношение к «краеугольному камню», положенному в центр вселенной, на котором стоит Святая Святых. «Подобие престола», т. е. вышний святой престол, у которого четыре основания, символизирует Устный Закон. «А над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем»; это символизирует Писаный Закон. Из этого мы узнаем, что список Писаного Закона должен покоиться на списке Устного Закона (а не наоборот), ибо Устный Закон — престол для Писаного. «Как бы подобие человека» относится к образу Иакова, сидящего на нем.[1]

В данном случае текст из Книги пророка Иезекииля, самый важный из тех, на основании которых формировалась иудейская мистическая традиция, переосмыслен таким образом, что на Небесном Престоле теперь восседает образ Иакова. В еще одном тексте из *Книги Зогар* II.241a можно найти похожую интерпретацию теофанического видения пророка Исайи:

Рабби Шимон предварил свой ответ таким стихом: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, и т. д.» (Ис. 66:1). «Заметьте, — сказал он, — что Святой, будь Он Благословен, возлюбил Израиль как Свое наследие, приблизил его людей к Себе и разделил их на определенные классы в соответствии с небесным образцом, чтобы завершить создание всех миров, как высших, так и низших. Так, слова "небо — престол Мой" служат указанием на небо, где живет Иаков, небесный образ, как бы на высочайшем Божьем Престоле».[2]

---

[1] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 1.242.

[2] Ibid. P. 4.319.

И в этом тексте, как и в предыдущих, небесный образ Иакова представлен вознесенным на Божий Престол.

В еще одном месте из *Книги Зогар* I.168a, ранее уже упоминавшемся в нашем исследовании, проводится связь между преданием об образе Иакова и символизмом зеркала, очень важной метафоры, которая, как мы выяснили, была наделена ключевым смыслом во многих повествованиях о небесных двойниках:

> Следовательно, именно это случилось, когда дети Иакова подверглись преследованию, Бог посмотрел на образ Иакова и исполнился жалостью к миру. Именно на это указывает сказанное: «И Я вспомню завет Мой с Иаковом» (Лев. 26:42), где имя Иакова начертано в своей полной форме, с буквой «вав», которая сама — образ Иакова. Смотреть на Иакова было подобно созерцанию в «ясном зеркале».[1]

Более того, в некоторых иудейских сочинениях символизм «образа» как небесного двойника адепта связан также с историями других широко известных библейских героев, предания о небесных *alter ego* которых уже ранее рассматривались в нашем исследовании. Так, к примеру, в *Таргуме Псевдо-Ионафана*, в рассказе о сияющем лице Моисея, появляется уже знакомый нам термин *iqonin* (איקונין). В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх. 34:29 говорится следующее: «Когда Моисей сошел вниз с горы Синай, взяв с собой две скрижали свидетельства в своих руках, при его сошествии с горы Моисей не знал, что сияние от *iqonin* его лица было ослепительным из-за сияния Славы Шхины Господа, говорившего с ним».[2] В следующем стихе (34:30) также используются словесные формулы с термином איקונין: «Аарон и дети Израиля увидели Моисея, и вот, *iqonin* его лица сиял; и они боялись подойти ближе».[3] Наконец, в стихах 33–35, описывающих сокрытие сияющего лица великого пророка, терминология «образа» (*iqonin*) опять играет очень важную роль:

[1] Ibid. P. 2.144.

[2] *McNamara M. J.* Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus. ArBib, 2. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994. P. 260.

[3] Ibid. P. 261.

Когда Моисей закончил говорить с ними, он опустил покрывало на *iqonin* своего лица. Всякий раз, когда Моисей приходил к Господу, чтобы говорить с Ним, он снимал покрывало, которое закрывало *iqonin* его лица до тех пор, пока он не уходил. И он выходил и говорил детям Израиля о том, что было ему заповедано. Дети Израиля видели *iqonin* Моисея, и что сияние *iqonin* лица Моисея было ослепительным. Затем Моисей вновь опускал покрывало на свое лицо, когда он приходил говорить с Ним.[1]

В этих таргумических интерпретациях библейских рассказов о сияющем лице Моисея, как и в вышеупомянутых преданиях об Иакове, можно наблюдать творческий подход их авторов к идее взаимозаменяемости символических значений, связанных с понятиями *паним* и *целем*.[2]

Как и в таргумах, в источниках позднего иудейского мистицизма, и особенно в *Книге Зогар*, идея об образе как небесной личности, в конце концов, перестает относиться только к истории Иакова. *Целем* теперь становится небесной идентичностью любого

[1] *McNamara M. J.* Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus. ArBib, 2. P. 261.

[2] Отголоски подобного рода интерпретаций мотива сияющего лица Моисея как светоносного образа-*целем* можно также обнаружить в текстах некоторых мидрашей, в которых проводится вполне очевидная параллель между облеченным славой образом первого человека и сияющим *паним* великого пророка. Так, в *Дварим Рабба* 11:3 говорится: «Адам сказал Моисею: “Я более велик, чем ты, так как я был сотворен по образу Бога”. На каком основании? Ибо сказано: И сотворил Бог человека по образу Своему (Быт. 1:27). Моисей ответил ему: “Я более велик, чем ты, ибо слава, которой ты был наделен, была отнята от тебя, согласно сказанному: Но человек (Адам) в чести не пребудет (Пс. 49:13); а в отношении меня следует сказать, что сияющее лицо, которым Бог наделил меня, все еще пребывает таковым”». См.: *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 7.173. См. также *Мидраш Тадше* 4: «Подобно тому как Святой, будь Он Благословен, сотворил мир, Он творил чудеса для Израиля во время исхода из Египта... В начале: “И сотворил Бог человека по образу Своему”, а в пустыне: “Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами”» (*Goshen Gottstein A.* The Body as Image of God in Rabbinic Literature//HTR 87 (1994). P. 183).

человека и воспринимается как его небесное «тело». Г. Шолем подчеркивает присутствие этой идеи в поздних иудейских мистических источниках, отмечая, что

уже в среде хасидов-ашкеназим XII в. древние мотивы личного ангела-хранителя, или *даймона*, были связаны с концепцией образа, согласно которому был сотворен человек... Этот ангел теперь воспринимался как двойник человека, о котором ничего не говорится в ранних иудейских источниках, содержащих темы мистицизма Меркавы. Мотив посылания этого ангела на землю также связан с явлением человеку его небесного двойника.[1]

Г. Шолем также замечает, что в поздних иудейских текстах образ Божий (*целем Элохим*) иногда понимается как образ ангела-хранителя, черты которого запечатлеваются на вновь сотворенном существе в момент его или ее рождения, или даже раньше, в момент зачатия.[2]

Представление о *целем* как небесном архетипе находит свое наиболее явное выражение в некоторых текстах из *Книги Зогар*, где божественный образ праведника представлен в виде ангела. Так, из текста *Книги Зогар* I.191a читатель узнает следующее:

Рабби Йехуда ответил: «Божественный образ праведного человека — это тот самый ангел, который заграждает пасти зверей и обуздывает их, чтобы они не могли причинить ему вред; отсюда и слова Даниила: "Бог мой послал Ангела Своего", — тот, кто обладает отпечатками всех образов в мире, кто твердо возлагает мой образ на меня, тем самым заграждая пасти львов и уничтожая их власть надо мной. Следовательно, человек должен обращать пристальное внимание на свои пути и образ действий, чтобы не грешить перед своим Наставником и хранить в чистоте образ Адама».[3]

---

[1] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 260–261.

[2] Ibid. P. 261.

[3] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.227. См. также *Книгу Зогар* II.86b: «Сказал Рабби Йосе: "Следовательно, изготовление изваяний и живописных изображений всех существ разрешено, кроме изображения человека". Сказал Рабби Исаак: "Причина такого запрета состоит в том, что, когда создается скульптурный или живописный образ человека, изоб-

В данном случае небесная личность человека представлена не просто как ангельское существо, но как ангел-хранитель,[1] в чьи обязанности входит защита людей от сверхъестественных злых сил.[2]

Г. Шолем особо подчеркивает сложную многомерную природу образного строя, связанного с понятием *целем* в текстах *Книги Зо-*

ражается не только телесный облик его личности, но также воспроизводится и весь человек в его целостном существовании, его внутренний образ, а именно дух, наряду с его телесной формой"» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 3.261).

[1] Подобного рода сочетание концепций, в которых мотив ангела-хранителя объединяется с мотивом образа-*целем*, довольно часто встречается в раввинистических источниках. Так, к примеру, в *Дварим Рабба* 4:4 говорится: «И кто они? Ангелы, защищающие людей. Рабби Йегошуа бен Леви сказал: Процессия [ангелов] шествует пред человеком, и глашатаи восклицают перед ним, говоря: "Посторонитесь и уступите дорогу образу Божьему". Смотри, [говорит Тора], сколько стражей охраняют тебя» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 7.92). Также и в *Мидраш Теилим* 17:8 приводится подробное изложение такого предания: «...так что куда бы ни пошел человек, его рука оказывается в окружении демонов, — и тем не менее, Святой, будь Он Благословен, защищает его. Рабби Йегошуа бен Леви сказал: Когда человек идет по дороге, сонм ангелов шествует пред ним, восклицая и говоря: "Уступите дорогу образу Святого, будь Он Благословен"» (*Braude W. G.* The Midrash on Psalms. 2 vols. YJS, 13. New Haven: Yale University Press, 1959. P. 1.212). См. также *Мидраш Теилим* 55:3: «Рабби Йегошуа бен Леви учил: Что означают слова "Он избавил в мире душу мою", и т. д.? Это значит, что ангелы шествуют перед человеком, и эти небесные существа восклицают, говоря: "Уступите дорогу подобию Господа!"» (*Braude W. G.* The Midrash on Psalms. P. 1.493); *Книга Зогар* II.129a: «...появился ангел, охраняющий небесные образы праведников, и имя этого ангела — Йехудаим, названного так благодаря его обязанности ("хранить иудеев"), и он увенчан короной, на которой запечатлено Имя Божье... ибо нет ни одного праведника в мире, чье имя не было бы запечатлено на небесах под руководством ангела» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 3.367).

[2] В связи с подобного рода преданиями, Г. Шолем отмечает, что «таким образом, ангел — это и есть первый образ человека, пугающий всех животных, так как он сотворен по образу Божьему; *целем* праведника идентифицируется с ангелом, охраняющим его» (*Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 269).

гар, где концепция образа как ангельской личности человека порой заменяется концепциями его первоначальной формы и предсуществующего небесного одеяния, в которое была облечена душа в ее райском состоянии, до ее вхождения в человеческое тело.[1] Таким образом, утверждается, что чистые души нуждаются в своем собственном одеянии, даже в их высшем небесном состоянии, и только в исключительных случаях они могут оставить это облачение и предстать без него пред Богом.[2] Г. Шолем отмечает, что в *Книге Зогар* обнаруживаются обстоятельные рассуждения на тему небесных облачений,[3] и смысл метафор одеяний раскрывается в контексте размышлений о понятии *целем* и связанного с ним символизма.[4] Одно из таких рассуждений можно обнаружить в *Книге Зогар* I.226b, где повествуется о сне одного раввинистического авторитета:

> Рабби Йехуда Старший однажды увидел во сне свой собственный образ, светящийся и испускающий лучи во всех направлениях. «Что это?» — спросил он; и получил такой ответ: «Это твое облачение для твоего обитания здесь»; тотчас он преисполнился великой радости. Рабби Йехуда сказал: «Каждый день духи праведников садятся в ряд в саду Эдема, облаченные в их одеяния, возносят хвалы Богу и прославляют Его, как написано: "Воистину, праведники будут славить имя Твое; непорочные будут сидеть пред Тобой"».[5]

[1] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 261.

[2] Ibid.

[3] Г. Шолем высказывает мнение о том, что «в *Книге Зогар* проводится связь между понятием *целем* как астрального тела и облачением, которым покрывается душа до своего появления на свет, и это одеяние вновь возвращается ей в Раю после смерти. Эфир, состоящий из тонкой материи, представляющий собой воздух в Раю, соответствует облачению из тонкой материи, идентичному святому, эфирному телу, приготовленному для блаженных духов... В самых ранних каббалистических сочинениях говорится только об облачении, надеваемом на душу после смерти, или об одеяниях, которыми были наделены Енох и Илия в их преображенном состоянии, при восхождении на небеса. Только после того как души "сбрасывают" нечистоту их земных тел, они могут надеть "тело, излучающее сияние"» (Ibid. P. 270).

[4] Ibid. P. 261.

[5] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.326.

В этом тексте говорится о том, что Рабби Йехуде Старшему было даровано видение его светоносного образа, который в данном случае идентифицируется с небесным облачением. Этот мотив напоминает ранние представления о небесном двойнике, нашедшие свое особо яркое выражение в *Песни о жемчужине*, где небесное одеяние главного героя выступает в роли его небесного двойника. Другой очень важной аллюзией раввинистического текста является мотив Эдемского сада, что свидетельствует о подтексте, связанном с Адамическими источниками, в которых говорится о том, что первые люди были наделены одеяниями света, присущими им в их первоначальном состоянии и предопределенными к восстановлению для праведников в эсхатологический период. Подобная отсылка служит указанием на особое восприятие автором этого текста преданий о первочеловеке, оказавших влияние на формирование понятия *целем* в текстах, составляющих *Книгу Зогар*. Несмотря на то, что в *Книге Зогар*[1] очень редко явно высказываются суждения о том, что это понятие идентично с понятием *целем* из 1-й главы Книги Бытия, по мнению Г. Шолема, нет никаких оснований сомневаться в том, что таковым было намерение авторов этой мистической компиляции.[2]

Еще одной очень важной концепцией, также имеющей отношение к метафоре облачения, ассоциирующейся с образным строем понятия *целем*, представляется совершенно особая интерпретация этой сущности как одеяния души, т. е. эфирного тела, которое определяет форму человеческого физического тела и взаимодействует

[1] *Зогар* III.104a: «Рабби Шимон процитировал следующий стих: "Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил". "Каждого, кто называется Моим именем" — это человек, сотворенный Богом по Его подобию, которого Он называет Его собственным именем, когда он творит правду и справедливость, как написано: "Да не оскорбишь ты судьи". "Образовал и устроил" — как было растолковано ранее, слова "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" относятся ко времени супружества, а именно, к процессу соединения "образа" и "подобия", в результате чего человек появляется из соединения Мужского и Женского» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 5.137).

[2] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 262–263.

с ним.[1] В своем анализе концепций, содержащихся в *Книге Зогар*, Г. Шолем высказывает мнение о том, что «эфирное тело, неотъемлемое от каждого человеческого земного тела, в *Книге Зогар* обозначается как *целем*. В то же время, оно понимается как биологическая сущность, действующая внутри человеческого организма и меняющая свою форму вместе с физическими изменениями. Оно формируется и запечатлевается на человеческой душе в момент зачатия человека».[2]

Д. Мэтт также высказывает предположение, что в *Книге Зогар* понятие *целем* воспринимается как «эфирное тело, в которое облачается каждая душа прежде, чем войти в человеческое тело. Это облачение похоже на физическое тело, в котором оно будет обитать на земле. Человек создается "согласно этому образу", и он продолжает существовать в течение его жизни как образ, окружающий его подобно ауре, и покидает его незадолго до того, как человек умирает».[3]

В полном согласии с подобного рода концепциями, в *Книге Зогар* III.13b утверждается, что, когда человек приходит в этот мир, он (или она) формируется в соответствии со своим образом-*целем*. Из текстов *Книги Зогар* II.217b и III.13b[4] также можно узнать о

[1] Г. Шолем отмечает, что в некоторых текстах из *Книги Зогар* образ-*целем* представлен не как облачение души, а как нечто, «стоящее» или «витающее» над ней; в некоторых других текстах (в которых, однако, термин *целем* не упоминается) подобной функцией наделено облачение души. См.: *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 264.

[2] Ibid. P. 262. Ср.: *Книга Зогар* II.217b: «Ибо когда я увидел тебя и посмотрел внимательно на твои внутренние образы, я увидел, что на тебе был запечатлен мистический образ Адама, и таким образом я узнал, что твой образ запечатлен в вышних» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 4.239).

[3] *Matt D.* The Zohar: Pritzker Edition. 12 vols. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003. P. 7.264.

[4] В *Книге Зогар* III.13a-b говорится: «Ибо мы узнали, что, когда Святой, будь Он Благословен, выбирает душу для того, чтобы послать ее вниз на землю, Он запечатлевает на ней множество предупреждений и повелевает соблюдать Его заповеди, и Он также проводит ее по тысячи и восьми мирам, чтобы она увидела славу тех, кто посвятил себя изучению Торы, и кто стоит ныне пред Царем в сияющем одеянии в том образе, которым они обладали в

том, что *целем* покидает человеческое существо до его (или ее) смерти.[1]

Г. Шолем подробно размышляет над этими важными концептуальными представлениями, согласно которым *целем* рассматривается как своего рода внутренний образец, согласно которому формируется физическое тело. В таком концептуальном контексте человеческое тело само становится своего рода «тенью» внутреннего образа-*целем*. Исследователь отмечает, что, «с одной стороны, *целем* как некое духовное начало определен до рождения человека; с другой стороны, как биологическое начало каждой конкретной жизни, эта сущность содержит семенное начало, определяющее

этом мире, созерцая Славу Царя, увенчанные множеством диадем. Когда приходит время ее нисхождения на землю, она пребывает в течение тридцати дней в земном Раю, чтобы созерцать Славу Наставника праведников, а затем восходит к их высшему месту обитания, и только потом нисходит на землю. До того как она войдет в тело человека, святой Царь увенчивает ее семью коронами. В случае, если она будет грешить в этом мире и ходить во тьме, Тора опечалится из-за этого и скажет: "Всякой славой и всяким совершенством наделил святой Царь душу, и она согрешила пред ним!" А что, если она действительно согрешит? Мы знаем ответ, — продолжил Рабби Йосе, — из стиха, гласящего: "Доколе день дышит прохладою, и убегают тени". "Доколе день дышит прохладою": это предупреждение душе о том, что ей необходимо каяться и очищать себя прежде, чем этот мир прекратит свое существование, а затем наступит тот страшный день, когда Бог призовет ее держать пред Ним ответ, когда она покинет этот мир. "И убегают тени": это относится к тайне, известной Сопровождающим, состоящей в том, что в час, когда человек должен покинуть этот мир, его тень оставляет его. Рабби Элеазар говорит, что у человека две тени, одна — большая, другая — меньшая, и в то время, когда они соединены вместе, человек представляет собой свою истинную личность. Следовательно, человек должен правильно оценивать свои деяния и исправлять свои ошибки пред лицом своего Наставника, а также каяться в своих грехах, ибо Бог милостив и великодушен, и Он принимает тех, кто возвращается к Нему. Человек должен покаяться до того, как его тень покинет его, ибо если он сделает это уже после этого события, находясь под властью смерти, это будет признано раскаянием, но уже не в такой степени приемлемым» (*Sperling H., Simon M*. The Zohar. P. 4.349–350).

[1] *Scholem G*. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 262.

рост организма в течение всей его жизни».[1] В *Книге Зогар* III.104a-b можно обнаружить такого рода направления развития понятий, оказавших влияние на формирование концепции *целем*:

> ...в момент брачного единения на земле Бог посылает некий образ с чертами человеческого существа, который парит над этим единением, и если бы человеческому взору был виден этот образ, он узрел бы его над своей головой. Ребенок создается в соответствии с этим образом, а до того момента, когда образ встанет над головой человека, ребенок не может быть сотворен, так как этот образ приготовлен для него до того, как он приходит в этот мир. Он вырастает в соответствии с этим образом, носит в своем облике этот образ, как написано: «Подлинно, всякий человек ходит в образе» (*целем*, Пс. 39:6). Этот образ приходит свыше. Прежде чем отправиться в путь со своих мест, каждый из духов становится пред Святым Царем со своими украшениями, с лицом, которое они должны принести в этот мир; и из тех украшений возникает этот образ (*целем*). Так, этот образ — третий после духа, и он нисходит в этот мир во время брачного единения, и никогда не покидает рожденного человека. В случае с представителями Израиля, которые святы, этот *целем* свят и происходит из святого места. Однако для язычников он происходит от «злых видов», от стороны нечистоты. Следовательно, человек не должен смешивать свой образ с образом язычника, так как его образ свят, а другой — нечист.[2]

В своем анализе этого текста Г. Шолем отмечает, что *целем* в данном случае воспринимается как третий элемент — посредническая сущность между животной душой (*нефеш*), нижней частью человеческой *psychē* и телом. По мнению Г. Шолема, в *Книге Зогар*, таким образом, *целем* представляет собой астральное тело, которое дети Израиля получают из священной области бытия, а люди, принадлежащие к языческим народам, — из нечистых и демонических сфер.[3]

---

[1] Ibid. P. 264.

[2] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 5.137–138.

[3] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 266.

Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что в текстах из *Книги Зогар* в некоторых случаях *целем* представлен как сущность, которую человек может увидеть. Г. Шолем отмечает, что в таких случаях адепт «может пережить своего рода опыт встречи со своим двойником... во время которого он видит "свой собственный образ"».[1] Согласно авторам *Книги Зогар*, адепт в некоторых ситуациях может вызвать путем заклинаний его (или ее) образ-*целем*. Однако, в отличие от рассмотренных ранее апокалиптических сочинений, где встреча со своей небесной личностью является положительным преображающим опытом для провидца, авторы *Книги Зогар* совершенно явно предостерегают об опасности встречи человека с его небесной идентичностью. Согласно авторам этого собрания мистических текстов, подобное событие может привести к негативным последствиям для адепта, поскольку для созерцания своего образа-*целем* он должен заключить договор с силами Левой Стороны. В *Книге Зогар* III.43a содержится такое разъяснение практики заклинания над своим образом-*целем* и связанных с ней опасных последствий:

> ...тот, кто знает, как совершать колдовство на левой стороне и держаться ее, должен встать на такое место, которое освещается светом лампы, или в какое-либо иное место, где его собственный образ был бы виден, и произнести некие слова, и передать свои образы тем духам, которых он вызвал, и сказать, что он по своей воле готов слушаться их приказаний. Такой человек не признает более власти

[1] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 266. В этом отношении интересно отметить, что некоторые каббалистические авторы допускают возможность встречи человека со своим небесным двойником в форме образа-*целем* во время его земной жизни. Так, к примеру, Рабби Моше Кордоверо в своем сочинении *Пардес Римоним*, в ходе изложения учения об образе-*целем* как об астральном теле, высказывает мнение, что «некоторые благочестивые люди удостаиваются созерцания своего образа даже в этом мире». Также Рабби Хаим Витал, главный толкователь учения Аризаля (Рабби Ицхак бен Шломо Ашкенази Лурия), отмечает, что «их [праведников] эфирное тело [содержится] тайным способом в образе-*целем*, которое могут увидеть только люди, обладающие чистым взором» (Ibid. P. 266).

> своего Господа и вверяет себя власти нечистой стороны. И с этими словами колдовства, которые он произносит, призывая свои образы, появляются два духа и предстают в его образах в человеческом обличье, и они сообщают ему, как причинить вред или извлечь пользу в каждом конкретном случае. Эти два духа, которые не были заключены в тела, теперь приняли облик этих образов и воплощены в них, и они предоставляют сведения этому человеку — тому, кто покинул область владычества своего Господа и вверил себя власти нечистой стороны.[1]

Из этого текста можно понять, что практика взаимодействия с небесной личностью адепта строго запрещается. Г. Шолем отмечает, что, совершая подобные действия, адепт заключает договор с силами Левой Стороны, предоставляя им свой *целем*, проявляющий себя посредством образов-теней.[2] В результате подобного рода ритуалов, вместо двух святых сил, обычно сопровождающих человека, в эти две тени облачаются две демонические силы, которые служат человеку проводниками и советниками.[3]

Еще одним бросающимся в глаза аспектом образного строя, связанного в *Книге Зогар* с понятием *целем*, служит изображение двойника в виде отражения, и в этой книге подобная концепция выражена с помощью особого термина «тень». Г. Шолем отмечает, что «в *Книге Зогар*, совершенно таким же способом, как и в Дантовом *Чистилище* (песнь 25), концепция астрального тела связана с образом человеческой тени, и такая связь становится еще очевиднее благодаря игре слов древнееврейского языка, а именно слов *целем* и *цел* (тень)».[4] По мнению Г. Шолема, эта интерпрета-

---

[1] *Matt D.* The Zohar. P. 7.264–265.

[2] М. Идель также привлекает внимание исследователей к некоторым раввинистическим свидетельствам, согласно которым тени воспринимаются в качестве двойников людей. О подобного рода преданиях см.: *Idel M.* Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 28–29.

[3] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 268.

[4] Ibid. P. 263. В исследовании Д. Мэтта также подчеркиваются подобного рода терминологические соответствия. Размышляя о тексте из *Книги Зогар* III.43a, ученый отмечает, что «в данном случае слово צולמא (*цулма*), “образ” ассоциируется с “тенью”, צל (*цел*), человека, которая

ция авторами *Книги Зогар* концепции тени указывает на то, что она служит не чем иным, как внешним выражением внутреннего *целем*.[1] Подобное восприятие понятия *целем* как тени очень важно для нашего исследования, особенно принимая во внимание рассмотренные ранее концепции небесного двойника как своего рода зеркала.

Образ как потусторонняя личность в древнегреческой литературе и философии

Несмотря на вполне естественное искушение рассматривать рассуждения авторов *Книги Зогар* о небесном *alter ego* в виде образа-*целем* как поздние каббалистические измышления, никак не связанные с ранними повествованиями о небесных двойниках, нельзя исключить вероятность существования подобных концепций уже в древнегреческих литературных и философских текстах, созданных за несколько тысячелетий до появления *Книги Зогар* в Испании в XIII в. Так, уже в поэзии Гомера двойник человека обозначался термином εἴδωλον, словом, которое в некоторых других контекстах можно перевести как «образ» или «подобие»,[2] однако в гомеровских текстах используемым в значении «призрак» или «двойник».[3] Так, подобную концепцию двойника можно обна-

---

исчезает за некоторое время до его смерти. Последнее слово, "два", имеет отношение к идее о двух образах (изложенной в другом месте *Книги Зогар*). Связь между понятиями *цулма*, "образ", и *цел*, "тень", подчеркивается тем фактом, что древнееврейский эквивалент слова *цулма* — צלם (*целем*) имеет смысл "тень" в стихе из Псалмов: אך בצלם (*Ак бе-целем*), человек подобен дуновению, дни его — как уклоняющаяся тень [или: призрак]» (*Matt D.* The Zohar. P. 7.264).

[1] *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. P. 263.

[2] *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford: Clarendon, 1996. P. 483.

[3] В связи с подобного рода терминологическими нюансами, Ж.-П. Вернан высказывает мнение, что «как и призрак, *psychē* у Гомера принадлежит к числу явлений иного порядка, входящих как бы в категорию

ружить, к примеру, в тексте гомеровской *Одиссеи* 4.795–800, где говорится о том, что εἴδωλον Ифтимы, созданный Афиной, появляется во сне Пенелопы:

> Добрая мысль пробудилась тогда в благосклонной Палладе: призрак (εἴδωλον) она сотворила, имевший наружность прекрасной дочери старца Икария, светлой Ифтимы, с которой царь фессалийской Феры, могучий Евмел, сочетался. В дом Одиссеев послала тот призрак Афина, дабы он там подошел к погруженной в печаль Пенелопе, ей слезы легкой рукою отер и ее утолил сокрушенье.[1]

В еще одном тексте из *Одиссеи* (11.601–602) содержатся сведения о том, что εἴδωλον Геракла пребывает в Аиде,[2] в то время как сам герой обитает на Олимпе с богами:

явлений, обозначаемую греками архаического периода словом eidōla, которое можно было перевести скорее как "двойники", чем как "образы"... Двойник — это совершенно иное явление, полностью отличающееся от образа, не представляя собой "естественный" объект, однако и не будучи продуктом воображения, т. е. это не имитация реального объекта, не иллюзия предмета и не результат умственной деятельности. Двойник представляет собой некую реальность, внешнюю по отношению к человеку, воспринимающему его присутствующим в мире видимых вещей. Тем не менее, даже при его соответствии с человеком, на которого он похож, благодаря свой необычной природе он существенно отличается от привычных вещей, присутствующих в обычной повседневной жизни. Двойник существует одновременно на двух противоположных уровнях бытия: в тот момент, когда он появляется, он совершенно ясно раскрывает себя как явление, принадлежащее не к обычному порядку вещей, а скорее к некой потусторонней реальности». См.: *Vernant J.-P.* Psuche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine? //*Idem.* Mortals and Immortals / Ed. F. I. Zeitlin. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 186–187. Об этой традиции также см.: *Idem.* The Figuration of the Invisible and the Psychological Category of the Double: The Kolossos //*Idem.* Myth and Thought among the Greeks / New York: Zone Books, 2005. P. 321–332. Выражаю глубокую благодарность Д. Литве за то, что он привлек мое внимание к работам Вернана.

[1] Пер. В. А. Жуковского.

[2] В отличие от ранее рассмотренных преданий, в которых двойник человека пребывает в небесном мире, в *Одиссее* призраки, или образы,

> Видел я там, наконец, и Гераклову силу, один лишь призрак (εἴδωλον) воздушный; а сам он с богами на светлом Олимпе сладость блаженства вкушал близ супруги Гебеи, цветущей дочери Зевса от златообутой владычицы Геры.[1]

В приведенных текстах понятие εἴδωλον совершенно явным образом отличается от «земного» существа, образом которого он служит, и представляется как своего рода «тень» или «призрак» этого человека.[2] Следует отметить также, что иногда этот образ буквально выступает в роли «двойника» человека, выглядящего в точности как этот человек. Размышляя над этими отличительными характеристиками рассматриваемых текстов, Я. Бреммер отмечает, что

> смысл слова *eidōlon* становится понятным, если принять во внимание два текста. После того как Аполлон взял Энея в свой храм, чтобы вылечить его после битвы с Диомедом, «он сотворил *eidōlon*,

---

умерших людей (*eidōla*) пребывают в Аиде. Я. Бреммер отмечает, что во время посещения Аида Одиссей разговаривал с образом (*eidōlon*) своего друга Эльпенора (11.83). Пророк Феоклимен, предсказавший своим видением кровавую расправу над женихами, созерцал в этом видении дверной проем, ведущий во двор, заполненный образами (*eidōla*) (20.355) (*Bremmer J. N.* The Early Greek Concept of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1983. P. 79).

[1] Пер. В. А. Жуковского.

[2] Я. Бреммер отмечает, что «*psychē* покидает тело в момент смерти человека и начинает свою собственную жизнь. Однако умерший человек представлен в ином мире не только как *psychē*, но также и как *eidōlon* или как нечто, сравнимое с тенями... Для греков имели некоторое значение именно физические, а не психологические отличительные признаки души. Из описаний образа-двойника (*eidōlon*) можно сделать вывод о том, что греки представляли души умерших выглядевшими в точности похожими на живых людей. Они изображали физические действия душ умерших людей двумя противоположными способами: с одной стороны, такие души двигались и разговаривали подобно живым существам, с другой стороны, души умерших людей не могли двигаться и говорить, а вместо этого летали и издавали резкие звуки» (*Bremmer J. N.* The Early Greek Concept of the Soul. P. 73).

подобный самому Энею» (5.450).[1] Афина послала Пенелопе *eidōlon*, который она создала подобным Ифтиме (4.796). На основании этих текстов можно прийти к выводу о том, что *eidōlon* — это сущность, выглядящая в точности как человек. Особенно ясно это проявляется в случае с Ахиллом, когда его посещает во сне *psychē* Патрокла. После того как Патрокл готов был оставить Ахилла, Ахилл старался обнять его, но не смог, так как *psychē* Патрокла исчезла. Затем он понял, что это было: «*psychē* и *eidōlon*», хотя и «оружием самым подобный ему» (23.104–107).[2] Таким образом, словом *eidōlon* в его первоначальном смысле подчеркивался тот факт, что для древних греков умершие люди выглядели в точности похожими на живых.[3]

---

[1] В *Илиаде* 5.430–450 говорится: «Так взаимно бессмертные между собою вещали. Тою порой на Энея напал Диомед нестрашимый: зная, что сына Анхизова сам Аполлон покрывает, он не страшился ни мощного бога; горел непрестанно смерти Энея предать и доспех знаменитый похитить. Трижды Тидид нападал, умертвить Анхизида пылая; трижды блистательный щит Аполлон отражал у Тидида; но, лишь в четвертый раз налетел он, ужасный, как демон, голосом грозным к нему провещал Аполлон дальновержец: "Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами, гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!" Так провещал, — и назад Диомед отступил недалеко, гнева боящийся бога, далеко разящего Феба. Феб же, Энея похитив из толпищ, его полагает в собственном храме своем, на вершине святого Пергама. Там Анхизиду и Лета и стрелолюбивая Феба сами в великом святилище мощь и красу возвращали. Тою порой Аполлон сотворил обманчивый призрак — образ (εἴδωλον) Энея живой и оружием самым подобный» (пер. Н. Гнедича).

[2] В *Илиаде* 23.100–107 говорится: «Рек — и жадные руки любимца обнять распростер он; тщетно: душа Менетида, как облако дыма, сквозь землю с воем ушла. И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем, и руками всплеснул, и печальный так говорил он: "Боги! Так подлинно есть и в Аидовом доме подземном дух человека и образ (εἴδωλον), но он совершенно бесплотный! Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак; всё мне заветы твердила, ему совершенно подобясь!"» (пер. Н. Гнедича).

[3] *Bremmer J. N.* The Early Greek Concept of the Soul. P. 79.

Хотя в гомеровских поэмах термин εἴδωλον никогда не используется для обозначения душ живых людей,[1] в орфических и пифагорейских учениях он стал восприниматься как обозначение двойника живого человека. В отношении подобного направления развития этой концепции Ж.-П. Вернан отмечает, что в философско-религиозных сектах, таких как пифагорейцы[2] и орфики,[3] было разработано совершенно иное учение о душе, противоположное гомеровскому. Ж.-П. Вернан указывает на то, что появление этой новой концепции, по-видимому, было связано с ритуалами духовного восхождения в этих эзотерических религиозных группах, целью которых было избежать влияния времени, последовательной цепи реинкарнаций и смерти путем очищения и освобождения малой частицы божественного начала, присутствующей внутри каждого человека.[4] Ж.-П. Вернан отмечает, что эта новая интерпретация

[1] *Bremmer J. N.* The Early Greek Concept of the Soul. P. 79

[2] Я. Фоссум привлекает внимание исследователей к особому направлению развития рассматриваемой концепции, которое можно обнаружить в сочинении Плутарха *О демоне Сократа* 585E, где возникновение предания об εἴδωλον как двойнике умершего или живого человека приписано пифагорейцам: «На это Феанор, улыбнувшись, ответил: "Я думаю, Симмий, что Лисиду хорошо здесь, и он, благодаря Эпаминонду, ни в чем не нуждается. Есть у пифагорейцев некоторые особые погребальные обряды, без совершения которых мы не считаем человека встретившим блаженную кончину. Когда мы из снов узнали о смерти Лисида (ибо есть признак, по которому можно различить, принадлежит ли являющийся во сне образ (εἴδωλον) живому или мертвому), у многих возникло опасение, что Лисид на чужбине не встретил надлежащей заботы, и что его прах надо перенести, чтобы на родине он получил то, что предписывает обряд"» (пер. Я. Боровского в книге: *Плутарх.* Сочинения / Сост. С. С. Аверинцев. М., 1983. С. 517). В связи с этим текстом, Я. Фоссум отмечает, что «пифагорейцы использовали для обозначения духа-хранителя слово εἴδωλον, "образ"... [и]... Они знали, принадлежит ли явившийся во сне εἴδωλον умершему или живому человеку: если этот "образ" не отбрасывал тени и не моргал, значит он принадлежал умершему человеку» (*Fossum J.* The Son of Man's Alter Ego. P. 145–147).

[3] *Vernant J.-P.* Mortals and Immortals. P. 190.

[4] Ibid. Ж.-П. Вернан и Я. Бреммер отмечали, что подобный сдвиг парадигмы восприятия понятия εἴδωλον можно наблюдать уже у Пиндара. Во

понятия *psychē* все еще обозначалась гомеровским термином *eidōlon*, и, тем не менее, это слово уже не соотносилось с подобием умершего человека. Благодаря своему присутствию в живом человеке, эта сущность уже не могла принимать форму двойника-призрака исчезнувшего тела.[1] Кроме того, Ж.-П. Вернан замечает, что в ходе своей длительной эволюции это новая сущность превратилась в двойника живого существа: *aiōnos eidōlon*. Этот двойник, с его божественным происхождением и способностью избегать разрушения, которое постигает смертные тела, находится в спящем состоянии, когда части тела активны. Он просыпается, когда тело спит и появляется как сновидение, таким образом сообщая о судьбе, ожидающей нас в ином мире после смерти.[2]

В платонической философии понятие *eidōlon* в ходе дальнейшей эволюции претерпевает удивительные метаморфозы. В своем анализе этих изменений Ж.-П. Вернан указывает на то, что в философии Платона происходит инверсивная переоценка смысла и роли тела и души. Вместо связывания человеческой личности с физическим телом и его душой (*psychē*), представленной как *eidōlon*, т. е. призрак или двойник тела, более не пребывающий в этом мире, теперь бессмертная *psychē* служит реальной сущностью человека.[3] В такой парадигме физическое тело меняет свой статус: теперь оно само становится «тенью», иллюзорным образом истинной реальности. В призрачном мире видимых явлений тело превращается в изменчивый внешний облик души. По мнению Ж.-П. Вернана, в результате таких представлений о теле и душе меняется и интерпретация понятия *eidōlon*. *Psychai* более не представляются как *eidōla*, призраки тех людей, чьи тела превратились в пепел на по-

---

фрагменте 131b Пиндара говорится: «И тело их следует за всемогущею смертью, но жив остается облик бытия (αἰῶνος εἴδωλον), ибо только он — от богов. Он спит, когда члены наши — при деле их; а когда на них скатывается дрема, он в несчетных снах являет нам близящийся суд меж теми, кому радость и кому беда...» (пер. М. Л. Гаспарова: *Пиндар. Вакхилид.* Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 213; *Snell B.*, *Maehler H.* Pindari carmina cum fragmentis. Pars I Epinicia. Leipzig: B. G. Teubner, 1980. P. 111).

[1] *Vernant J.-P.* Mortals and Immortals. P. 190.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

гребальном костре; теперь скорее тела умерших (их трупы) воспринимаются как *eidōla* тех, кто уже умер. Согласно замечанию Вернана, в данном случае мы имеем дело с важнейшим изменением представления о душе как призрачном двойнике тела — к представлению о теле как призрачном отражении души.[1]

В этот период также происходят важные изменения в терминологии. Так, в текстах Платона, в отличие от гомеровских поэм, слово εἴδωλον означает не «призрак», а скорее «образ». Размышляя над такими изменениями, Ж.-П. Вернан отмечает, что, благодаря перевороту в восприятии взаимоотношений тела и души, можно получить ответ на вопрос о том, почему Платон, первым разработавший теорию образа как подражательного приема и художественного вымысла, использует для обозначения всякой подражательной деятельности именно этот термин, более всего наполненный архаическими смыслами и наименее «современный» из всех терминов, служивших для обозначения понятия «образ», которым Платон мог бы воспользоваться.[2]

Представление об *eidōla* как о последовательной цепи образов / отражений, служащих «подобием подобия», использовалось Плотином в III в. н. э. и было детально разработано в его философской системе.[3]

---

[1] *Vernant J.-P.* Mortals and Immortals. P. 190.

[2] Ibid.

[3] Ж.-П. Вернан отмечает, что, «согласно Плотину, Единое, или Бог, вечно неподвижный в своем абсолютном совершенстве, производит “образы” путем излучения, подобно тому как свет изливается из солнца. В меру своей способности служить выражением содержания Единого, эти образы отстоят на соответственно более или менее низких ступенях бытия, и все вместе ниже Единого. Эти образы зависят от него, будучи его порождениями и обретая свое существование от той связи, которую они могут сохранить со своим источником и образцом (*Энн.* 5.1.6.25 ff.). В качестве своего первого образа Единое производит Nous, или Ум. На следующем уровне появляется Душа как *eidōlon Nous*, отражение Ума, — образ, уже более замутненный, подобие этого Ума (*Nous*), от которого она не может быть отделена. В качестве образа (*eidōlon*) породившей ее сущности, Душа ниже Ума (*Nous*) по иерархии бытия. Она движется вокруг Ума, представляя собой свет, излучающийся от Ума (*Nous*), отражение света выс-

Выразительный пример такого использования термина εἴδωλον можно обнаружить в 6-м трактате первой книги *Эннеад*, где он помещен в контекст истории Нарцисса, однажды увидевшего свое отражение на поверхности воды:

> Кто увидел прекрасное в телах, должен не оставаться на этом, но должен, в сознании, что это — [только] образы, следы и тени, бежать к тому, в отношении чего это является образами. Именно — если кто бежит за ними в желании овладеть ими как истинным, тот, как [Нарцисс], в желании овладеть тем, что носится прекрасным призраком (εἰδώλου καλοῦ) на воде, — как повествует (насколько мне известно) некий миф, — исчезает из виду, погрузившись в глубину

шего мира, отсветы которого она несет в нижний мир. С одной стороны, Душа неотъемлема от Ума, наполнена им и наслаждается им; psychē принимает участие в его деятельности и сама способна думать. С другой стороны, она соприкасается с нижним миром, или, скорее, *psychē* также порождает уровни бытия, неизбежно ниже ее самой (*Энн.* 5.1.7.36–47). Что означает, спрашивает Плотин, нисхождение в Аид (Энн. 6.4.16.37 ff.)? Если Аид означает нижний мир, следует ли понимать выражение "нисхождение в Аид" в том смысле, что наша душа, psychē, пребывает в том же самом месте, что и наши тела? Но что если тела более не существуют? Поскольку душа неотделима от своего *eidōlon* (т. е. от тела, отражения или образа души), как она может быть в том же самом месте, где пребывает тело в качестве ее отражения (*eidōlon*)? И тем не менее, даже в таком случае всегда остается возможность обращения души к Уму и к Единому. "Если целью философии служит наше полное освобождение, только *eidōlon* [тело как отражение души] нисходит в нижние сферы бытия. Душа живет в чистом умопостигаемом мире, при этом никоим образом не отделяясь от тела" (*Энн.* 6.4.16.41–43). Следовательно, быть философом означает обратиться от тела как образа к душе, и вернуться к тому, образом чего является душа, источнику, от которого она отделена до тех пор, пока она удовлетворяется ролью служить его отражением, вместо того чтобы быть идентичной с ним. Основная мысль здесь состоит в том, что душа теряется в этом мире, чтобы вновь обрести себя, но уже не как образ, двойник, похожий на внешний по отношению к ней образец, а как целостная и истинная сущность, в которой ее нижняя и высшая личности полностью совпадают посредством единения с Богом, представляющим собой Все» (*Vernant J.-P.* Mortals and Immortals. P. 192).

потока; и подобным же образом и держащийся за прекрасные тела и не отбрасывающий их должен уже не телом, а душой погрузиться в темные и безрадостные для ума глубины; пребывая там слепым, в [безвидном] Аиде, он, таким образом, и здесь и там сопричастен теням.[1]

Ранее уже высказывалось предположение о возможности влияния подобного рода философских учений[2] на некоторые неортодоксальные течения в христианстве, с их парадоксальными представлениями о том, что высшие *eidōla* отражаются на зеркальной глади поверхности воды в нижних сферах бытия.[3] К подробному рассмотрению этих учений мы обратимся далее в нашем исследовании.

[1] Пер. А. Лосева в книге: *Плотин.* Сочинения: Плотин в русских переводах. М.; СПб., 1995. С. 499. Размышляя над этим текстом, Ч. Стэнг отмечает, что «парадоксальным образом, слово, которое использует Плотин, а именно *eidōlon* (в данном случае ознающее "отражение"), использовалось Платоном в его изложении речи Сократа, где он говорит Алкивиаду о том, что́ мы видим, когда смотрим на зрачок в глазу другого человека, а именно зеркальное отражение, или *eidōlon* (*Алкивиад* I.132e). Для Платона это наблюдение служит аналогией того способа, которым мы можем узнать себя: человек смотрит в душу другого человека и видит свой собственный *eidōlon*, или отражение, и таким образом люди приходят к взаимному почитанию и обожествлению. Я не думаю, что выбор этого термина Плотином был случайностью...» (*Stang C.* Our Divine Double. P. 216–217).

[2] Ранее уже высказывались предположения, что манихейская идея о небесном двойнике была заимствована из платонических философских построений. См. на эту тему: *Koenen L.* Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex//ICS 3 (1978). P. 154–195; *Sweeney L.* Mani's Twin and Plotinus: Questions on Self//Neoplatonism and Gnosticism/Eds. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany: SUNY, 1992. P. 381–424; *Fauth W.* Syzygos und Eikon//Gnosis und Philosophie: Miscellanea/Eds. R. Berlinger, W. Schrader. Elementa, 59. Amsterdam: Rodopi, 1994. S. 115–139.

[3] Рассуждая на тему присутствия термина *eidōlon* в текстах рукописей Наг-Хаммади, Ж. Квиспел отмечает, что «в библиотеке гностиков, среди которых были друзья Плотина, посещавшие его лекции за несколько лет до того, как он написал трактат против них, были не-христианские книги, такие как Откровения Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена

Образ как небесный двойник в религии мандеев и манихеев, а также в раннем христианстве

Некоторые концепции, которые можно обнаружить в религиозных преданиях мандеев и манихеев, как и в ранних христианских текстах, могут служить подтверждением древности представлений об образе как двойнике человека.

Сначала нам следует обратиться к некоторым мандейским религиозным сочинениям, основанным на устном предании, которое восходит, возможно, к I–II в. н. э., в контексте которых можно обнаружить[1] понятие *дмута* — образа или подобия,[2] принадлежащего к Световому миру. В связи с этой концепцией *дмута* как небесного двойника человека в мандейских текстах, Э. С. Дровер отмечает, что, согласно этим источникам, «у каждого человека, живущего на земле, имеется свой двойник или подобие (*dmuta*), находящийся в *Мшунья Кушта*, и в момент смерти человек покидает свое земное тело и принимает эфирное тело своего двойника».[3]

и Меса, часть из которых обнаружилась в Наг-Хаммади. Согласно их учению, мировая Душа и Премудрость (София) склонилась над нижними сферами бытия, и хотя и не сошла вниз, но лишь осветила нижний мир, так что в материи отразился образ (*eidōlon*). От этого образа, говорят они, происходит еще один образ, представляющий собой Демиурга, отдалившегося от своей матери и создавшего мир, состоящий лишь из образов; они говорят это для того, чтобы осудить Демиурга, создавшего этот образ» (*Quispel G.* Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John // *Idem.* Gnostica, Judaica, Catholica. P. 368).

[1] О связи между понятиями *дмута* и *целем / iqonin* см.: *Idem.* Jewish Gnosis and Mandean Gnosticism // Les textes de Nag Hammadi / Ed. J.-É. Ménard. NHS, 7. Leiden: Brill, 1975. P. 115–116.

[2] *Drower E. S., Macuch R.* A Mandaic Dictionary. Oxford: Clarendon, 1963. P. 111–112.

[3] *Idem.* The Secret Adam. Oxford: Oxford University Press, 1960. P. 40 (пер. Н. Н. Каменской при участии А. С. Четверухина в книге: Мандеи: История, литература, религия / Сост. Н. К. Герасимов. СПб., 2002. С. 288).

Еще одна выдающаяся исследовательница мандейских преданий, Й. Бакли, в своем анализе символического смысла понятия *дмута* подчеркивает некоторые отличительные признаки этой загадочной сущности, имеющей столь важное значение для нашего исследования. Она отмечает, что

> ...термин *дмута* служит для выражения динамичных взаимоотношений между земным образом и его двойником, пребывающем в Световом мире. Выражаясь точнее, образ, находящийся в Световом мире, пребывает в *Мшунья Кушта*, мире идеальных небесных соответствий, т. е. особой части Светового мира. Земной образ может функционировать только постольку, поскольку он получает импульсы от своего образа-*дмута* в вышнем мире. Все люди и все *утре*, по-видимому, обладают такими образами. Что можно было бы ожидать от данной очень подвижной и изменчивой мифологической фигуры, зависит от того факта, где эта фигура находится в каждый конкретный момент. Благодаря образу-*дмута*, эта фигура сохраняет свою неизменную идентичность, но может проявлять свои как позитивные, так и негативные свойства, в зависимости от места ее пребывания и от сопровождающих ее фигур. В данном случае мы имеем дело с функционированием основной мандейской психологической концепции, согласно которой отличительные признаки личности могут меняться, однако фундаментальная, полученная через образ-*дмута* идентичность, остается неизменной.[1]

В рассуждениях Й. Бакли подчеркивается сложная природа символизма, связанного с понятием *дмута*, содержащегося в мандейских источниках, авторы которых зачастую разрабатывают идеи как земной, так и небесной идентичностей, взаимосвязанных между собой. В данном случае, как и в приведенных выше иудей-

[1] *Buckley J. J.* The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 37. Обсуждение термина *дмута* см. также в: *Eadem.* The Mandaean Sitil as an Example of The Image Above and Below//Numen 26 (1979), P. 185–191; *Eadem.* Two Female Gnostic Revealers//HR 19 (1980). P. 259–269; *Eadem.* A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion//HR 21 (1982), P. 60–84; *Corbin A.* The Man of Light in Iranian Sufism. P. 33; *Deutsch N.* Guardians of the Gate. P. 133, 139.

ских мистических текстах, небесная личность представляется как основополагающая сущность, контролирующая ее земное воплощение.

Некоторые исследователи также отмечают ярко выраженный сотериологический смысл концепции небесного *alter ego* в мандейской религии, который достигается путем воссоединения с небесным «я» в форме образа-*дмута*, что напоминает предания о небесном двойнике, которые можно обнаружить в иудейских апокалиптических сочинениях. Так, Р. Фольц высказывает предположение о том, что «как и манихеи, и представители ряда других религиозных систем, мандеи полагали, что каждый человек обладает своим небесным двойником (*дмута*). Таким образом, целью мандеев было восхождение к Световому миру и воссоединение со своими идеализированными, духовными двойниками».[1]

Важно отметить также, что в мандейской религии небесный двойник адепта в форме образа-*дмута* зачастую изображается как небесное «облачение»,[2] служащее вышним соответствием его (или ее) земного «одеяния».[3] Ранее в нашем исследовании говорилось о том, что подобное восприятие небесного *alter ego* как облачения можно обнаружить в преданиях о небесных двойниках в других религиозных контекстах.

В некоторых манихейских преданиях о небесном двойнике также присутствует представление о небесной личности как образе

---

[1] *Foltz R.* Religions of Iran: From Prehistory to the Present. London: Oneworld, 2013. P. 128.

[2] *Левая Гинза* II.5: «Я извлеку тебя из мира и вознесу тебя. Я извлеку тебя из него и вознесу тебя, и все останется позади. Я покину все, все они умрут и исчезнут. Ты мой двойник-образ (*dmuta*), я вознесу тебя и укрою тебя в моем одеянии. В моем одеянии, которое Великая (Жизнь) дала мне, и в чистом благоухании, которое вверено мне» (*Foerster W.* Gnosis. P. 2.255; *Lidzbarski M.* Ginza. S. 461).

[3] *Левая Гинза* II.5: «Почему с меня сняты сияющие одеяния, почему я брошен в мир, где на мне телесные одежды? Я облачен в телесные одежды, которые он надел на меня и снял с меня. Я разгневан и подвергаюсь мучениям в телесных одеждах, в мире, куда я был брошен. Сколько раз должен я снять их, и сколько раз должен я одеть их!» (*Foerster W.* Gnosis. P. 2.255; *Lidzbarski M.* Ginza. S. 461).

(*eikōn*). Так, в манихейском сочинении *Кефалайя* (*Главы*) 14:27–15:3 небесный двойник Мани, по-видимому, назван его «образом»:

> ...в то самое время он [дал мне] мой образ, который я ношу — в годы Артабана, царя Парфии. А в годы Артаксеркса, царя Персии, я возрос и достиг совершенных лет; в те самые годы, когда царь Артаксеркс [получил] венец, Параклет живой сошел ко мне и говорил со мной. Он открыл мне тайну сокровенную, скрытую от мира и поколений, тайну бездны и высоты...[1]

Размышляя над этим манихейским текстом, Ч. Стэнг отмечает, что самым интересным его отличительным признаком служит

> использование выражения «мой образ» (*tab-ikōn*). Глагол в этой строке неразличим, и из десяти строк этого текста прочтению поддаются только отдельные фрагменты. Тем не менее, представляется вполне вероятным, что под словом «Параклет» в некотором смысле подразумевается выражение «мой образ» (греч. *eikōn*), и что, по утверждению Мани, он «принял» этот образ по достижении совершеннолетия. В таком случае, мы имеем дело с существенным изменением смысла по сравнению с Евангелием от Иоанна. Иисус нигде не говорит о том, что Параклет может быть образом (*eikōn*), однако, как будет показано далее, такая интерпретация рассматриваемых терминов в *Кефалайя* находит свое подтверждение в *Кёльнском манихейском кодексе*, где Мани заявляет: «Итак, ко времени, когда мое тело достигло совершеннолетия, тотчас, спустившись сверху, явилось предо мной то самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение (*katoptron*) [меня]» (*Кёльнский манихейский кодекс* 17:1). Далее мы также рассмотрим, каким образом в таких выражениях, как «образ» и «зеркальное отражение», возможно, содержатся аллюзии на тексты Павла (и его концепцию образа-*eikōn*), Платона (влюбленные как зеркальные отражения друг друга), а также на *Евангелие от Фомы* («образ», противопоставленный «подобию» в § 84).[2]

---

[1] Пер. Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 64.

[2] *Stang C.* Our Divine Double. P. 162–163.

Ч. Стэнг далее высказывает мнение, что понятие образа как небесного *alter ego* становится важным отличительным признаком манихейской антропологии божественного двойника. Исследователь обращает внимание на текст из *Кеф.* 36, 9–15, где обнаруживается такое описание «Формы Света»:

> Третья — Форма Света, которую принимают Избранники и Слушатели, когда покидают мир. А пятый Отец — та Форма Света, которая открывается каждому, кто выходит из своего тела по подобию образа (*ikōn*) апостола, и три великих славных ангела идут с ней...[1]

В своем комментарии на этот текст Ч. Стэнг отмечает следующее:

> Именно на эту Форму Света мы должны теперь обратить наиболее пристальное внимание с целью понимания того, существует ли манихейская антропология божественного двойника, которая относилась бы ко всем ее представителям. В данном случае, мы узнаем о том, что эта Форма Света явится обеим группам, составляющим манихейскую общину, как новообращенным, или «слушателям», так и избранным. Эта Форма Света «служит соответствием образу (*ikōn*) апостола». Ранее мы уже видели, что «сотоварищ» Мани, или его двойник, представлялся как его образ: «мой образ» (*Кефалайя* 14:28); «то мое самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение (*katoptron ton prosōpou mou*)» (*Кёльнский манихейский кодекс* 17:1–16). На основании этих текстов становится понятным, что взаимоотношение между апостолом и его сотоварищем воспроизводится на уровне каждого верного последователя манихейской религии: Форма Света является представителям манихейской общины, подобно тому как образ явился апостолу.[2]

Еще одно важное свидетельство можно обнаружить в тексте *Кёльнского манихейского кодекса* 94–96, где говорится о том, что «образ человека» явился несколько раз главе секты последователей обряда погружения в воду, Элкасаю: «Ибо Элкасай, основатель вашего закона, указал (на это): ибо, когда он однажды направился

[1] Пер. Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 82.

[2] *Stang C.* Our Divine Double. P. 180–181.

к воде ради омовения, образ человека явился ему из источника воды... вновь во второй раз образ человека явился ему из этого источника...».[1] Некоторые исследователи ранее высказывали мнение, что этот «образ», явивший себя в воде, следует понимать в данном манихейском тексте как небесного двойника Мани.[2]

Представляется вполне возможным предположить, что вышеупомянутые манихейские предания восходят своими истоками к некоторым неортодоксальным христианским представлениям о небесном двойнике в форме образа.[3] Ж. Квиспел и Э. Деконик высказывают предположение, что подобного рода концепцию небесного двойника адепта можно обнаружить в некоторых христианских апокрифических текстах, таких как Логион 84 *Евангелия (от) Фомы*[4] (NHC II,7, 47:25–29), где содержится следующее высказывание Иисуса:

---

[1] *Koenen L., Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex. S. 66; *Aitken E. B.* The Cologne Mani Codex//Religions of Late Antiquity in Practice/Ed. R. Valantasis. Princeton Readings in Religions. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 168.

[2] Так, Ч. Стэнг отмечает, что в этом эпизоде образ на поверхности воды «представляет собой не самого Элкасая, и, таким образом, возникает вопрос, не является ли этот образ также божественным сотоварищем Апостола света» (*Stang C.* Our Divine Double. P. 284). В манихейском коптском тексте из Келлис (*T. Kell. Copt.* 2, текст а 5) также можно обнаружить присутствие концепции небесного двойника как образа: «образ моего двойника пришел ко мне, со своими тремя ангелами. Он даровал мне облачение, венец и пальмовую ветвь победителя... я пришел для обретения покоя при царском дворе (?); ибо Отец Светов явил мне его образ» (*Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 257–258).

[3] Возможно, что такого рода концепция образа как высшей личности присутствует уже в тексте Нового Завета, так как в Послании к Колоссянам 1:15 Христос представлен как «образ Бога невидимого». О возможной связи между Кол. 1:15 и преданиями о небесном двойнике см.: *Fossum J.* The Image of the Invisible God: Colossians 1:15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism//*Idem.* The Image of the Invisible God. P. 13–39. В тексте 2 Кор. 3:18 символизм, связанный с понятием небесного двойника, также тесно связан с использованием термина *eikōn*.

[4] Учитывая подобные направления развития изучаемой нами концепции, Ж. Квиспел высказывает предположение, что представление об

Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас, — они не умирают и не являются — сколь великое вы перенесете?[1]

По мнению Э. Деконик, понятие «подобия» в этом тексте связано с земной личностью адепта, в то время как понятие «образа» соответствует его небесной идентичности.[2] Смысл этого высказывания, как полагает Деконик, состоит в том, что земное «подобие» человека должно встретить его небесного двойника, или «образ».[3] Другие исследователи также отмечали присутствие подобных соответствий. Так, анализируя смысл Логиона 84, А.-Ш. Пюэш также указывает на связь в этом тексте между понятием небесного образа и концепции божественной высшей личности, или ангела-хранителя, которого необходимо встретить, чтобы воссоединиться с ним.[4]

Ж. Квиспел обращает особое внимание на предыдущий Логион 83 того же самого апокрифического Евангелия, в котором также упоминается понятие образа, полагая, что Логион 83 и Логион 84 представляют собой две различных версии одного и того же изречения Иисуса.[5]

образе как небесном двойнике «было уже давно знакомо христианам в Эдессе, если принять во внимание тот факт, что *Евангелие Фомы* датируется приблизительно 140 г. н. э.» (*Quispel G.* Genius and Spirit. P. 107).

[1] Пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан.С. 259. См. также: *Layton B.* Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2,* Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. I, 654, 655. NHS, 20. Leiden: Brill, 1989. P. 1.85.

[2] В противоположность рассматриваемым текстам, в *Евангелии от Филиппа* понятие «образ» используется применительно не к небесной, а к земной части, составляющей концепцию сизигии. В *Ев. Фил.* 58:11–14 говорится: «Ты, кто соединил совершенный свет с совершенным духом, соединил также ангелов с нами, их образами» (см.: *Layton B.* Nag Hammadi Codex II, 2–7. P. 1.157). Объясняя смысл этого текста, Ч. Стэнг отмечает, что «для автора Евангелия Филиппа именно мы представляем собой образы, а ангелы — это как бы наши архетипы» (*Stang C.* Our Divine Double. P. 115).

[3] *DeConick A.* Seek to See Him. P. 149.

[4] *Puech H.-Ch.* Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans L'Évangile selon Thomas//ACF 62 (1962). P. 199–213.

[5] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 107.

В Логионе 83 (NHC II, 7, 47:20–24) говорится: «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света».[1] В данном случае, символический смысл образа адепта связан с концепцией «образа Божьего света». Первой интересной особенностью этого изречения представляется тот факт, что оба «образа» ассоциируются со светом, а таким отличительным признаком, как мы помним, характеризуются рассказы о небесных двойниках Еноха и Моисея, где как Образ Божий, так и небесный образ мистика представлены светоносными. Вторая примечательная особенность состоит в том, что образ адепта, по-видимому, сокрыт в Божьем Образе, а этот мотив также часто можно обнаружить в некоторых повествованиях о небесном двойнике, где высшая идентичность адепта проявляется только после его встречи с Божьим Образом.

Ж. Квиспел обнаруживает также похожее восприятие понятия образа в некоторых ранних христианских текстах, возникших в среде сирийского христианства, таких как глава 112-я *Деяний Фомы*, содержащая уже знакомую нам *Песнь о жемчужине*. В этом тексте высшая личность главного героя, пребывающая в ином мире, представленная его небесным облачением, идентифицируется с Образом Божьим. В *Деяниях Фомы* 112:82–86 говорится:

> ...одеяние сверкающее, украшенное мое, которое самоцветами убрано, золотом, и бериллами, и рубинами, и агатами, и сардониксами разноцветными. И оно было сделано по размеру своему, и камнями алмазными все его застежки были скреплены. И *образ царя царей* весь целиком на нем был выгравирован и изображен.[2]

Такую же концепцию образа как небесного двойника можно обнаружить в другой группе письменных источников, связанной с идеологической средой Сирийской церкви, а именно в так называемых макарьевских *Духовных Беседах*, традиционно приписываемых преп. Макарию Великому, автором же которых в действительности был христианский мистик IV в. н. э. из Месопота-

[1] Пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан. С. 259.
[2] Пер. Е. Мещерской (Там же. С. 266).

мии, писавший на греческом. В одной из его бесед понятие образа, по-видимому, интерпретируется как небесная Личность, идентифицирующаяся с посреднической фигурой Святого Духа.[1] В *Беседе* 12.12.6 говорится следующее:

[1] В связи с подобными тенденциями развития христианской мысли в области пневматологии, Р. ван дер Брук отмечает, что в *Макарьевских Беседах* содержатся многочисленные глубокие размышления о взаимоотношении между Святым Духом и духом в человеке. Такие рассуждения пронизаны совершенно особым символизмом, связанным с понятием «образа». Исследователь указывает на то, что «в *Беседе* 30.3 Макарий разъясняет свою теорию о том, что без Духа душа мертва. Ей необходимо вновь родиться от Духа и, таким образом, самой стать Духом: "Все ангелы и святые силы радуются душе, родившейся от Духа и самой ставшей Духом". Душа — это образ Святого Духа. Христос, небесный мастер, ваяет "небесного человека" по образу самого себя для тех, кто верит в него и постоянно созерцает его: "Из своего собственного Духа, из существа своего невыразимого света, Он живописует небесный образ и представляет его душе как благородного и доброго жениха" (*Бес*. 30.4)... этот "образ небесного Духа", по выражению автора *Бесед*, идентифицируется с Христом и со Святым Духом. Душа, не обладающая "небесным образом божественного света, который сам — свет души", бесполезна и достойна полнейшего осуждения: "Подобно тому как в этом мире душа — это жизнь тела, также и в вечном, небесном мире именно Дух Божий — жизнь души" (*Бес*. 30.5)» (*Van den Broek R*. The Cathars: Medieval Gnostics? //Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times / Eds. R. van den Broek, W. J. Hanegraaff; SUNY Series in Western Esoteric Traditions; Albany: SUNY, 1997. P. 100). Следовательно, согласно автору *Макарьевских Бесед*, для человека «совершенно необходимо обрести эту жизнь души, т. е. Дух, во время его пребывания на земле, иначе душа не сможет войти в Царство Небесное и будет изгнана в ад (*Бес*. 30.6). До грехопадения Адам обладал этим небесным образом, и это означает, что он обладал Святым Духом; после грехопадения он его утратил (*Бес*. 12.6). Христос, "сформировавший тело и душу", пришел, чтобы положить конец деяниям Врага: "Он возобновляет небесный образ и придает ему форму, а также творит новую душу, так что Адам [т. е. человек] может вновь стать царем над смертью и господином над всеми творениями" (*Бес*. 11.6)... "небесный человек объединяется с твоим [земным] человеком, превращаясь в единое целое" (*Бес*. 12.18)» (*Van den Broek R*. The Cathars: Medieval Gnostics? P. 100).

> Поскольку Адам утратил свой собственный образ, а также тот небесный образ, то обладал ли он Святым Духом (πνεῦμα ἅγιον) тогда, когда он не был лишен небесного образа? Ответ: Пока Слово Божье пребывало с ним, ему принадлежало все. Ибо само Слово было его наследием, его облачением и славой, защищавшей его. Оно было его учением. Ибо Оно учило его, как давать имена всем вещам: «Нареки этим именем небо, этим — солнце; этим — луну; этим — землю; этим — птицу; этим — зверя; этим — дерево». Как было сказано ему, так он и нарек их этими именами.[1]

Размышляя над заимствованием и переосмыслением концепции образа как небесной идентичности автором *Макарьевских Бесед*, Ж. Квиспел отмечает, что

> христианский автор *Макарьевских Бесед*, сочинения, написанного на греческом языке, но отражающего образ мыслей представителей мистического богословия Сирийской церкви, в некоторых отрывках намекает на то, что понятия Дух и Образ идентичны... Похожие представления можно также обнаружить в *Песни о жемчужине* в 112-й главе *Деяний Фомы*. В этом тексте Небесная Личность, с которой встречается царевич, с одной стороны, представлена как облачение, ожидающее его на небесах, Святой Дух, а с другой стороны — как Образ (*eikōn*) Царя Царей, который был вплетен в него. Небесная личность — это одновременно Дух и ангел-хранитель.[2]

Ж. Квиспел также высказывает предположение, что подобную концепцию можно обнаружить в другой части античного мира, а именно в Риме II в. н. э., месте создания сочинения под названием *Пастырь Гермы*.[3] В *Прологе к Заповедям* этого раннего христианского текста содержится следующее предание:

---

[1] *Dörries H.* Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. PTS, 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1964. S. 110.

[2] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 108.

[3] Еще одним важным свидетельством существования у христиан концепции небесного двойника в виде образа служит *Речь против эллинов* Татиана — текст, датирующийся II в. н. э. В 12-й главе *Речи против эллинов* говорится: «Мы знаем два вида духов, из которых один называется душою, а другой выше души и есть образ (εἰκών) и подобие Божие.

Когда я помолился дома и сидел на ложе, вошел ко мне человек почтенного вида, в пастушеской одежде: на нем был белый плащ, сума за плечами и посох в руке. Он приветствовал меня, и я ответил ему также приветствием. Тотчас же он сел подле меня и говорит: «Я послан от достопоклоняемого ангела, чтобы жить с тобою остальные дни твоей жизни». Мне показалось, что он искушает меня, и сказал я ему: «Кто же ты? Я знаю, — сказал я, — того, кому препоручен я». Он сказал мне: «Не узнаешь меня?» «Нет», — сказал я. «Я тот самый пастырь, которому препоручен ты». Пока он говорил, вид его изменился, и я узнал, что это тот, которому я препоручен. Тотчас я смешался, объял меня страх, и весь я разрывался от скорби, что отвечал ему так лукаво и неразумно. Он же сказал мне: «Не смущайся, но укрепись заповедями, которые услышишь от меня. Ибо я послан, — сказал он, — для того чтобы снова показать тебе все, что видел ты прежде, и особенно то, что полезно для вас. Итак, я приказываю тебе сперва записать заповеди мои и притчи, чтобы перечитывать их время от времени, — так удобнее будет тебе выполнять их». Поэтому я записал заповеди и притчи так, как повелел он мне. Если, услышав их, вы будете поступать по ним и исполните их с чистым сердцем, то получите от Господа то, что обещал Он вам. Если же, услышав их, не покаетесь, но обратитесь к грехам вашим, то воспримите от Господа наказание. Все это повелел мне записать этот пастырь, ангел покаяния.[1]

Тот и другой дух находились в первых человеках, так что они, с одной стороны, состояли из вещества, с другой — были выше его» (пер. П. А. Преображенского в книге: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1885. С. 21). См. также: *Whittaker M.* Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments. Oxford: Clarendon, 1982. P. 22–23. В отношении этого предания Ч. Стэнг замечает, что «человек обладает сейчас только своей собственной душой, как духом; второй дух, более великий, чем душа, покинул его. Этот другой дух — образ и подобие Бога (как и "образ" в § 84 *Евангелия Фомы*), и в таком состоянии люди совершенно лишены божественного начала в них, или почти лишены его» (*Stang C.* Our Divine Double. P. 110).

[1] «Пастырь» Гермы. Апокрифические тексты / Сост. И. С. Свенцицкая. М., 1997. С. 32.

По мнению Ж. Квиспела, в этом тексте ангел-хранитель Гермы выступает в роли его небесного двойника. Более того, согласно Квиспелу, это ангельское существо представлено в данном случае в виде образа, или *iqonin*, мистика. Исследователь высказывает предположение, что «когда ангел меняет свою внешность, Герма узнает его, вероятно, благодаря тому, что тот превращается в его двойника или его образ. Таким образом, здесь подразумевается присутствие иудейской концепции ангела-хранителя как образа».[1] Подобного рода интерпретации загадочного «пастыря» подтверждаются многочисленными доводами исследователей, начиная с таких научных светил, как В. Буссе и М. Дибелиус, придерживавшихся аналогичной точки зрения и утверждавших, что в этом тексте главный герой узнает в небесном госте свой собственный образ.[2]

Следует отметить, что беседа Гермы со своим небесным заступником напоминает особого рода разговоры Ангелов Присутствия с земными мистиками, содержащимися в рассмотренных ранее иудейских псевдоэпиграфических сочинениях, где апокалиптические адепты затем отождествляются со своими небесными двойниками.

Ж. Квиспел также привлекает внимание исследователей к еще одному христианскому источнику, содержащему подобное сочетание концепций, а именно к *Завету Господа нашего Иисуса Христа*, где образ человека представлен стоящим в небесной выси подобно Ангелу Присутствия:[3] «Прежде основания мира стоит об-

[1] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 109.

[2] См.: *Dibelius M.* Der Hirt des Hermas. HNT. Die Apostolischen Väter, 4. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1923. S. 495; *Bousset W.* Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter. 3d ed. HNT, 21. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1926. S. 324; *Conzelmann H.* Acts of the Apostles. Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1987. P. 95. Критику этой гипотезы см. в: *Snyder G.* The Shepherd of Hermas / Ed. R. M. Grant. Apostolic Fathers, 6. Camden, NJ: Nelson, 1969. P. 61–62; *Osiek C.* Shepherd of Hermas. P. 100.

[3] Связь между понятиями подобия (или образа) и *Сар ха-Паним*, служащими для обозначения небесной идентичности мистика, можно обнаружить в 19-й главе апокрифического *Откровения Павла*, содержащей такое предание: «И последовал я за ангелом, и вознес он меня на третье небо, и поставил меня перед городскими воротами... И я спросил

раз (*салма*) или отпечаток каждой души».[1] Квиспел отмечает, что сирийское слово *салма*, использованное в этом тексте, «соотносится с древнееврейским словом *целем*, посредством которого в Книге Бытия 1:27 передается смысл понятия образа Божьего в человеке».[2] Этот ученый также подчеркивает, что в данном случае «не внешность человека, не его разумная часть или свободная воля, а именно его вечная потусторонняя Личность служит истинным образом Божьим».[3]

Подводя итоги исследования приведенных ранее христианских свидетельств рассматриваемой концепции, Ж. Квиспел приходит к выводу о ее иудейском происхождении, утверждая, что «концепция *гения*, или *даймона*, была хорошо известна иудеям Палестины эллинистического периода, и они обозначали ангела-хранителя термином *iqonin* (икона, образ), полагая, что он представляет собой точное воспроизведение человека, которому он принадлежал, т. е. его двойника».[4]

ангела, говоря: "Господин, объясни мне, почему эти буквы начертаны на этих таблицах?" Ангел ответил и сказал мне: "Это имена праведников, которые, пока они пребывают на земле, свои сердца отдают служению Богу". И вновь я сказал: "Написаны ли их имена на небесах, в то время как они все еще пребывают на земле?" И он сказал: "Не только их имена, но также и их лица начертаны, и подобия тех, кто служат Богу, находятся на небесах, и служители Бога, отдающие свои сердца служению Ему, известны ангелам до того, как они покинут этот мир"» (*Hennecke E., Schneemelcher W.* New Testament Apocrypha. 2 vols. Louisville: Westminster John Knox, 2003. P. 2.724–725). В 7-й главе *Откровения Павла* мотив небесных представителей человеческих существ вновь соотносится с темой образа Божьего: «Затем, когда заходит солнце в первый час ночи, в тот же самый час (приходит) ангел каждого народа и ангел каждого мужчины и каждой женщины, (ангелы), защищающие и охраняющие их, ибо человек — образ Божий....» (Ibid. P. 2.718).

[1] *Cooper J., Maclean A. J.* Testament of Our Lord. Edinburgh: T&T Clark, 1902. P. 96; *Rahmani I. E.* Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae: F. Kirchheim, 1899. P. 96–97.

[2] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 107.

[3] Ibid.

[4] Ibid.

Адамические и Енохические истоки концепции небесного образа Иакова

Ранее мы уже отмечали, что в некоторых приведенных выше иудейских и христианских источниках, повествующих о небесной личности человека в виде образа, эта тема часто развивается в контексте истории Адама — первого человеческого существа, наделенного Божьим Образом. Исследователи ранее высказывали предположения, что предания об образе Иакова как о его небесном архетипе, по-видимому, при своем формировании испытали глубокое влияние ранних рассказов об Адаме. Так, по мнению Дж. Кугела,

> библейский рассказ об Адаме, сотворенном по «образу» Божьему (Быт. 1:27), и об Адаме как об отце Сифа, о котором говорится, что он был рожден «по подобию своему [Адама], по образу своему», а также особую фразеологию в этих текстах, разумеется, можно использовать в аргументации довода о том, что упомянутый ранее предсуществующий образ [в рассказах об Иакове] представлял собой на самом деле образ первого человека, в соответствии с которым Бог сотворил Адама, и который затем неизменно пребывает на небесах.[1]

Э. Вольфсон подчеркивает главную мысль подобных догадок, высказанных различными исследователями, отмечая, что «некоторые ученые предполагали, что Иаков представляет собой первоначального Адама, и, следовательно, икону Иакова, запечатленную на престоле, следует понимать как образ всего человечества».[2]

---

[1] *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 250.

[2] О подобного рода связях см.: *Ginzberg L.* The Legends of the Jews. P. 5.290, n. 134; *Altmann A.* The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends // JQR 35 (1945). P. 371–391; *Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 4. Вольфсон указывает на тот факт, что в некоторых раввинистических источниках красота Иакова зачастую сравнивается с красотой Адама. См., к примеру, *Книгу Зогар* I.168a: «Согласно преданию, красота Иакова была такой же, как и красота Адама, первого человека» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.144).

Такого рода ценные замечания выдающихся экспертов в области иудейской мистики подталкивают нас к более тщательному рассмотрению возможного влияния некоторых ранних Адамических рассказов на формирование концепции небесной личности Иакова в форме образа.

Так, в различных версиях *Жития Адама и Евы*, детали повествования в которых отражают влияние ранних идеологических тенденций иудаизма Второго Храма,[1] представлена сцена сотворения первочеловека, в которой Бог наделяет Адама Божьим Образом. После этого важнейшего события Адам в его состоянии до грехопадения рассматривается авторами *Жития Адама и Евы* как своего рода «икона» Бога, и эта его функция очень напоминает роль небесного образа Иакова, которой он будет наделен в раввинистических источниках. В обоих случаях эти антропоморфные «иконы» провоцируют очень похожую реакцию со стороны ангелов. С одной стороны, ангелы выражают свою лояльность этим персонажам и поклоняются им, с другой — они испытывают чувства возмущения и отвращения. Как мы отмечали ранее, такого рода сложные отношения между воплощенным небесным образом и небесными служителями Бога составляют смысловой центр более поздних мидрашей, а также таргумических и талмудических рассказов об Иакове, в которых ангелы представлены вовлеченными в постоянный диалог как с высшей идентичностью патриарха в форме его образа на Божественном Престоле, так и с его нижней, «спящей» личностью, таким образом соединяя обе личности посредством нисхождения и восхождения по «ангельской» лестнице. Тем не менее, этот мотив особого ангельского общения с человеческим существом восходит своими корнями не к историям патри-

---

[1] Намек на одно из самых ранних упоминаний о мотиве ангельского поклонения Адаму, возможно, присутствует в рукописи *4Q381*. См.: *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 98–100. Мотив ангельского поклонения также можно обнаружить в синоптических Евангелиях. См. на эту тему: *Orlov A.* The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition //*Idem.* Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 153–166.

арха Иакова, а ведет свое происхождение от рассказов об ангельской реакции на небесный Образ Божий, которым был наделен Адам, подобных тем, что нашли свое отражение в различных версиях *Жития Адама и Евы*.[1]

В текстах, содержащихся в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*, описываются изначальные моменты жизни первого человеческого существа, когда архангел Михаил приводит только что сотворенного Адама пред Божье Присутствие и повелевает ему поклониться Богу.[2] Затем Бог приказывает всем ангелам поклониться первому человеку.[3] Ангелы по-разному реагируют на этот приказ. Некоторые из них соглашаются почтительно поклониться Адаму, в то время как другие ангелы, в том числе и Сатана, отказываются подчиняться Богу, объясняя свой отказ тем, что Адам «младше» их и был сотворен «позднее».[4]

[1] О мотиве ангельского почитания первого человека см.: *Fletcher-Louis C.* The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus // The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus / Eds. C. Newman et al. JSJSS, 63. Leiden: Brill, 1999. P. 125–128; *Idem.* All the Glory of Adam. P. 101–102.

[2] В латинской версии *Жития Адама и Евы* 13:2 говорится: «Когда Бог вдохнул в тебя дыхание жизни, и твое лицо и подобие были сотворены по образу Божьему, Михаил повел тебя для поклонения Богу». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 13:2 говорится: «Когда Бог вдохнул в тебя этот дух, ты получил подобие Его образа. Затем пришел Михаил, чтобы ты поклонился Богу» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 16E).

[3] В латинской версии *Жития Адама и Евы* 13:2–14:1 говорится: «Господь Бог затем сказал: “Вот, Адам, Я сотворил тебя по Нашему образу и подобию”. Когда он вышел, Михаил созвал всех ангелов, говоря: “Почитайте образ Господа Бога в точности так же, как Господь Бог заповедал вам”». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 13:2–14:1 говорится: «Бог сказал Михаилу: “Вот, я сотворил Адама по подобию Моего образа”. Затем Михаил созвал всех ангелов, и Бог сказал им: “Давайте, поклонитесь богу, которого Я создал”» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 16E).

[4] В латинской версии *Жития Адама и Евы* 14:2–15:1 говорится: «Михаил сам первым поклонился, а затем он позвал меня [Сатану] и

Подобного рода рассказы о поклонении одних ангелов и отказе поклониться первому носителю Божьего Образа других имеют непосредственное отношение к предмету нашего исследования. Такие истории не только напоминают об обсуждавшейся ранее теме различных реакций ангелов на небесную личность Иакова, которые можно обнаружить в *Бавли Хулин* 91b и *Берешит Рабба* 68:12, но также и о дальнейшем развитии подобных мотивов в других повествованиях о небесном двойнике, таких как предания о небесной личности, содержащихся во *Второй книге Еноха*, где преображение Еноха в небесное существо, облеченное славой, сопровождается упоминанием мотива ангельского поклонения.

Как отмечалось ранее, в 21-й и 22-й главах *Второй книги Еноха* говорится о последнем этапе небесного путешествия главного героя, во время которого ангелы подводят седьмого допотопного патриарха к пределам седьмого неба. По повелению Бога архангел Гавриил приглашает патриарха встать пред Лицом Божьим. Енох соглашается, и архангел приводит его к облеченному в славу Лику Божьему, и в этом месте патриарх поклоняется Богу. Затем Бог лично повторяет приглашение Еноху встать навечно пред Его Лицом. После этого приглашения другой архангел, Михаил, приводит патриарха к месту, где он будет вечно стоять пред Божьим *Паним*. Затем Бог говорит ангелам, как бы искушая их: «Да вступит Енох,

---

сказал: "Поклонись образу Бога". Я [Сатана] ответил: "Нет во мне намерения поклоняться Адаму". Когда Михаил стал понуждать меня к его почитанию, я сказал ему: "Почему ты понуждаешь меня? Я не буду поклоняться тому, кто ниже меня и появился позже меня. Я выше этого создания. Прежде чем он был сотворен, я уже был создан. Он должен поклоняться мне". Услышав это, другие ангелы, которые были у меня в подчинении, отказались поклоняться ему». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 14:2–15:1 говорится: «Михаил поклонился первым. Он позвал меня и сказал: "Ты также поклонись Адаму". Я сказал: "Уходи, Михаил! Я не буду поклоняться тому, кто был создан после меня, ибо я был создан раньше. Почему я должен поклоняться ему?" Другие ангелы, которые были со мной, услышали это, и мои слова показались им приятными, и они не распростерлись пред тобой, Адам» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 16E — 17E).

чтобы стоять пред Лицом Моим во веки!» В ответ на повеление Бога ангелы поклоняются Еноху.[1]

Исследователи ранее отмечали, что в этой истории, отраженной во *Второй книге Еноха*, присутствует намек на мотив сотворения первоначального Адама, а также поклонения, оказанного ему со стороны ангелов. По мнению М. Стоуна, наряду с этими мотивами автор *Второй книги Еноха* также, по-видимому, был знаком с мотивом ангельского неповиновения и отказа от поклонения первому человеку. Исследователь обращает внимание на фразу «искушая их»,[2] содержащуюся во *2 Енох* 22:6, которую другой переводчик этого славянского текста выразил словами «испытывая их».[3] М. Стоун высказывает предположение, что выражения «искушая их» или «испытывая их» означают, что Бог проверяет, будут ли ангелы Ему повиноваться на этот раз.[4]

Принимая во внимание подобное истолкование текста славянского апокрифа, М. Стоун утверждает, что в главах 21-й и 22-й *Второй книги Еноха* содержатся мотивы, напоминающие о событиях, представленных в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*. Сходными признаками характеризуются три события:

А. Сцена на небесах. В *Житии Адама и Евы* говорится, что Адам был сотворен на небесах и пребывал там; во *Второй книге*

---

[1] *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.138. Предание об ангельском поклонении Еноху можно обнаружить в текстах *Второй книги Еноха* в обеих ее редакциях. Во *2 Енох* 22:6–7 в рукописи J (пространная редакция) говорится: «И Господь сказал своим служителям, искушая их: "Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки!" И славные Господа поклонились и сказали: "Да вступит Енох, по слову Твоему, Господи!"» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.138). *2 Енох* 22:6–7 в Ркп. А (краткая редакция) говорится: «И испытал Господь слуг своих, сказав им: "Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки". Славные же поклонились <Господу> и сказали: "Да вступит"» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.214–215).

[2] *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch. P. 100.

[3] *Charles R. H., Morfill W. R.* The Book of the Secrets of Enoch. Oxford: Oxford University Press, 1896. P. 28.

[4] *Stone M.* The Fall of Satan and Adam's Penance. P. 47.

Еноха ангелы приводят седьмого допотопного патриарха на небеса.

Б. Поклонение Богу. В *Житии Адама и Евы* Адам совершает поклонение Богу; во *Второй книге Еноха* седьмой допотопный патриарх также поклоняется Богу.

В. Посвящение в члены небесного сообщества: ангельское поклонение, оказанное главному герою, и отказ Сатаны поклониться ему. В *Житии Адама и Евы* Бог повелевает ангелам поклониться Адаму. Все ангелы повинуются. Сатана и его ангелы отказываются повиноваться. Во *Второй книге Еноха* предполагается мотив ангельского сопротивления. Бог испытывает ангелов относительно того, повинуются ли они на этот раз.[1]

Важно отметить также, что предание об ангельском поклонении в славянском апокалипсисе, по-видимому, связано с концепцией небесного двойника. В этом отношении весьма интересным представляется факт упоминания в некоторых рукописях *Второй книги Еноха* титула «юноша», относящегося к патриарху, так как это обозначение главного героя, столь важное в повествованиях о небесных двойниках, неожиданно появляется в контексте события ангельского поклонения.[2]

Мотив ангельского поклонения в описании процесса идентификации адепта с его небесным двойником, возможно, присутствует также в *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Следует напомнить, что в этом произведении говорится, что «множество звезд упало» к ногам Моисея.[3] Принимая во внимание влияние на автора *Эксагоге* Енохических традиций, в которых ангельские существа часто обозначаются как звезды,[4] описание преклонения множества звезд

[1] Ibid. P. 48.

[2] См. рукопись V (VL 125) [Nr. 3], fol. 317: «И Господь устами своими воззвал ко мне [Еноху] и сказал: “Дерзай, Юноша. Не бойся! Встань перед лицом Моим во веки”. И Михаил, Господень архистратиг, привел меня пред лицо Господа. И Господь испытал слуг своих и сказал им: “Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки”. И славные поклонились и сказали: “Да вступит”».

[3] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54–55.

[4] Дж. Коллинз отмечает, что «звезды в мифологии народа Израиля издавна идентифицировались с ангельскими сонмами... В конечном сче-

пред мистиком, вероятно, служит отголоском мотива ангельского поклонения.

Предание об ангельском поклонении первому человеку не было забыто и авторами более поздних Енохических текстов, включая уже упомянутый нами *Сефер Хейхалот*. В данном тексте этот мотив также тесно связан с концепцией небесной личности Еноха, называемой там «Отроком». Так, в *Сефер Хейхалот* 4:1–10 представлен Рабби Ишмаэл, задающий вопросы своему небесному проводнику Метатрону о его имени «Отрок»:

> Рабби Ишмаэл сказал: Я спросил Метатрона: «...Ты более велик, чем все князья, возвышеннее, чем все ангелы, более возлюблен, чем все служители... почему же тогда называют тебя “Отрок” на небесных высотах?» Он ответил: «Потому что я Енох, сын Йареда... И Святой, будь Он Благословен, поставил меня на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три

те, эта мифологическая традиция может быть прослежена как восходящая к ханаанской мифологии, в которой звезды представляются членами божественного совета в текстах из Угарита» (*Collins J.* Apocalyptic Vision. P. 136). См., к примеру, Суд. 5:20: «С неба сражались, звезды с путей своих сражались с Сисарою»; Иов. 38:7: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?»; Дан. 8:10: «И вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрал их»; *1 Енох* 86:3–4: «И я опять видел в видении, и посмотрел на небо, и вот, я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты с неба к той первой звезде и в среду тех рогатых животных и тельцов; и вот, они были теперь с ними и паслись в среде их. И я посмотрел на них и увидел, и вот, все они обнаружили свои срамные члены, как кони, и начали подниматься на тельцовых коров; и все они стали стельными, и родили слонов, верблюдов и ослов» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 359); *1 Енох* 88:1: «И я видел одного из тех четырех, которые вышли прежде, как он схватил звезду, прежде всех ниспадшую с неба, связал ей руки и ноги, и положил ее в пропасть. Пропасть же та была тесна и глубока, ужасна и мрачна» (Там же); *1 Енох* 90:24: «И суд совершился прежде всего над звездами, и они были судимы и оказались виновными, и пришли к месту осуждения, и их бросили в глубокое место, наполненное огнем, пылающее и наполненное огненными столбами» (Там же. С. 365).

ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: "Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: Не сотворяй человека!"... Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: "Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе". Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня "Отроком"».[1]

Комментируя этот текст, Г. Андерсон обращает внимание на то, что если «удалить в нем те наслоения предания, которые очевидно представляются второстепенными... перед нами предстанет история, почти в точности повторяющая аналогичное повествование, прослеженное в текстах, посвященных Адаму и Еве, и во *Второй книге Еноха*».[2]

Г. Андерсон также отмечает, что обозначение Еноха термином «Отрок» в *Сефер Хейхалот* представляет интерес еще и потому, что автор *Третьей книги Еноха* приводит обманчиво простое и прямолинейное объяснение смысла этого титула: «Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня "Отроком"». Андерсон высказывает предположение, что подобное использование этого титула может служить указанием на его Адамическое происхождение, поскольку объяснение слова «Отрок» содержит в себе намек на ту причину, по которой ангелы отказались поклоняться Адаму в *Житии Адама и Евы*, т. е. на основании его более низкого статуса по сравнению с ними из-за его юного возраста.[3]

Сходства между мотивами ангельского почитания Адама как образа Божьего и почитания Еноха пред Божьим Лицом приводят нас к одному важному вопросу, а именно: можно ли обнаружить предания об Образе Божьем, играющие столь важную роль в некоторых повествованиях о небесных двойниках, во *Второй книге*

---

[1] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 179–180.

[2] *Anderson G.* The Exaltation of Adam and the Fall of Satan // Literature on Adam and Eve. Collected Essays / Eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp. SVTP, 15. Brill: Leiden, 2000. P. 107.

[3] Ibid. P. 108.

Еноха? Несмотря на то, что в славянском апокалипсисе нет явных упоминаний о Божьем Образе как небесном двойнике седьмого допотопного патриарха, в этом сочинении постоянно встречаются указания на еще одну очень важную небесную сущность — Божье Лицо. Эта сущность играет весьма заметную роль в процессе единения мистика с его небесным *alter ego*, и, как мы помним, в этом произведении ангельское поклонение главному герою тоже происходит в непосредственной близости от этой сущности.

Можно предположить, что во *Второй книге Еноха*, как и в некоторых раввинистических источниках и в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, Божье Лицо (*Паним*), возможно, выступает в роли Божьего Образа (*Целем*). Как было показано ранее в нашем исследовании, Божье Лицо в 22-й главе *Второй книги Еноха* представляет собой причину и прототип, согласно которым была сформирована новая небесная личность Еноха. Новое творение в соответствии с Ликом Божьим означает возвращение к состоянию Адама до грехопадения, — человека, сотворенного, по свидетельству авторов славянского апокалипсиса, по образу Божьего Лица. Подтверждение такого предположения можно обнаружить в 44-й главе *Второй книги Еноха*, из которого читатель узнает, что первый человек был сотворен в соответствии с *Паним* Бога. В этом тексте утверждается, что «Господь руками Своими создал человека в подобие Лица Своего, малого и великого сотворил Господь».[1] Интересно отметить, что автор *Второй книги Еноха* в данном случае не следует точному каноническому чтению текста Книги Бытия 1:26–27, где говорится, что Адам был сотворен не в соответствии с Лицом Божьим, а по Его Образу (*целем*).[2] В свя-

[1] *Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.222–223.

[2] В отношении этого текста Н. Дойч отмечает, что ключ к его пониманию был найден Ф. Й. Андерсеном, указавшим в своем издании *Второй книги Еноха* на тот факт, что использованные в ней слова воспроизводят стих из Быт. 1:27, где говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Вместо слов «образ Божий» во *Второй книге Еноха* мы обнаруживаем выражение «лицо Божье», а вместо «мужчину и женщину сотворил их» мы читаем «малого и великого сотворил Господь». В свете иудейских, гностических и мандейских преданий, согласно которым понятие «образ

зи с этим, Ф. Андерсен отмечает, что во *Второй Книге Еноха* обнаруживается «идея, примечательная со всех точек зрения... Это не изначальный смысл понятия *целем*... В тексте используется выражение *подобие лица*, а не *образ* или *видение*, т. е. термины, обычно служащие для выражения понятия "образа"».[1] Тем не менее, представляется совершенно очевидным, что такое прочтение библейского текста возникло не в среде славянских переводчиков нашего псевдоэпиграфа, а изначально присутствовало в тексте *Второй книги Еноха*, в котором сотворение светоносного первого человека по образцу Божьего Лица соответствует похожему мотиву создания ангельской личности седьмого допотопного патриарха.

В свете подобного рода терминологических параллелей можно предположить, что представление о небесной личности, обнаруживаемое во *Второй книге Еноха*, по-видимому, связано также с концепцией *целем* в том виде, в каком она присутствует в сочинениях, повествующих об истории Иакова. Как было отмечено ранее, подобное восприятие образного строя, связанного с понятием *целем*, т. е. с использованием словесных формул, содержащих термины, обозначающие Божье Лицо, или *Паним*, позднее обнаруживается в сформировавшихся под влиянием такого рода представлений раввинистических рассказах о небесной личности Иакова.[2]

Божий» из Быт. 1:27 интерпретировалось как гипостазированная сущность, зачастую отождествляемая с Небесным Адамом, замена слов «образ Божий» из Быт. 1:27 на слова «лицо Божье» служит свидетельством того факта, что в этом раннем источнике понятие «лицо Божье» также воспринималось как гипостазированная сущность. См.: *Deutsch N.* Gnostic Imagination. P. 102.

[1] *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.171, note b. Как было упомянуто ранее, некоторые исследователи указывают на то, что в ряде иудейских источников концепция образа Божьего зачастую была выражаема с помощью символизма Божьего лица. На эту тему см.: *Idel M.* The Changing Faces of God and Human Dignity in Judaism. P. 103–122.

[2] *Idel M.* The Changing Faces of God and Human Dignity in Judaism. P. 103–122.

Молитва Иосифа

Благодаря нашему подробному рассмотрению различных преданий о небесном двойнике Иакова в поздних раввинистических источниках, мы теперь располагаем важными сведениями, которые позволяют нам с большей степенью ясности проследить начальные этапы формирования этой концепции в раннем иудаизме. Принимая во внимание эти традиции, нам следует теперь приступить к изучению ранних псевдоэпиграфических источников.

Для нашего исследования преданий о небесном двойнике в ранних рассказах об Иакове особой ценностью обладает один такой ранний источник, а именно иудейский псевдоэпиграф, известный как *Молитва Иосифа*. До нас дошли всего лишь три фрагмента этого сочинения.[1] Согласно мнению некоторых исследователей, в своем первоначальном виде это произведение представляло собой «мидраш на текст Книги Бытия, в котором излагалась история Иакова».[2] Этот псевдоэпиграф обычно датируется I в. н. э. Например, Дж. Смит полагает, что «*Молитва Иосифа*, по всей вероятности, возникла в среде... иудейских религиозных

[1] Девять предложений из этого псевдоэпиграфа на греческом языке дошли до нас в сочинениях Оригена (ок. 185 — ок. 254 гг. н. э.). Фрагмент A содержится в сочинении Оригена *Толкование на Евангелие от Иоанна* II. 31.25. Фрагмент B, представляющий собой одно предложение, содержится в компиляции работ Оригена под название *Филокалия*, собранной св. Василием Великим и св. Григорием Назианзиным. Этот фрагмент также обнаруживается в сочинении Евсевия *Приготовление к Евангелию*, а также в латинском переводе *Комментария на Книгу Бытия* Прокопия Газского. Во Фрагменте C, также содержащемся в *Филокалии*, цитируется Фрагмент B и приводится пересказ Фрагмента A. См.: *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.699. П. ван дер Хорст и Дж. Ньюман отмечают, что, «согласно патриарху Никифору, автору *Стихометрии*, этот текст изначально состоял из 1100 строк. Таким образом, дошедшие до нас отрывки, сохранившие девять предложений на греческом языке, или 164 слов, представляют собой лишь малую часть от того сочинения, каким оно было в его изначальном виде» (*Van der Horst P.W.*, *Newman J.H.* Early Jewish Prayers in Greek. CEJL. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. P. 249).

[2] *Smith J.* The Prayer of Joseph // Religions in Antiquity. P. 255.

групп I в. н. э.».[1] В сохранившихся фрагментах содержатся следующие сведения:

Фрагмент А

Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога[2] и правящий дух,[3] и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного творения. Я, Иаков, прозванный Иаковом людьми, имя же мое — Израиль. Я назван Богом Израилем, человеком, который видит Бога, потому что я — перворожденный всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога.[4] Когда я прибыл из сирийской Месопотамии, ангел Бога Уриил

---

[1] Ibid. P. 2.701. Ван дер Хорст и Ньюман отмечают, что «это сочинение, по-видимому, было в обращении в течение достаточно долгого периода, чтобы Ориген мог узнать его по его названию» (*Van der Horst P. W., Newman J. H.* Early Jewish Prayers in Greek. P. 249).

[2] Вольфсон отмечает, что «представление об ангеле по имени Иаков-Израиль встречается также в некоторых иудео-христианских текстах, согласно сообщениям Иустина Мученика, а также обнаруживается в некоторых гностических сочинениях, таких как трактат из Наг-Хаммади *О происхождении мира*, и в манихейских текстах». Далее исследователь высказывает предположение, что «это предание, возможно, благодаря посреднической роли Филона Александрийского, перешло в христианские тексты, в которых небесный Иаков или Израиль идентифицировался с Христом, представленным как Логос и Сын Божий». См.: *Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 5.

[3] Автор *Книги Юбилеев* также, по-видимому, знаком с концепцией небесной личности Иакова. Так, в *Книге Юбилеев* 35:17 говорится следующее: «И ты не бойся за Иакова: ибо хранитель Иакова — могущественный, и досточтимый, и достопоклоняемый всеми» (пер. А. В. Смирнова в книге: Ветхозаветные апокрифы. С. 223). Об этом предании см. также *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 33:10: «И Иаков сказал: "Прошу тебя, не говори так; если же я обрел милость в твоих глазах, тебе следует принять дар из моих рук; ибо именно ради этой цели я созерцал твое Лицо, и оно показалось мне подобным лицу твоего ангела; и вот, ты милостиво принял меня"» (*Maher M.* Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 116).

[4] В этом стихе, по-видимому, содержится указание на демиургическую роль Иакова-Израиля. По мнению Вольфсона, подобные указания на демиургические функции Иакова можно обнаружить в ряде раввинистических текстов, в том числе таких, как *Ваикра Рабба* 36:4 и *Берешит*

явился и молвил, что я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова. Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, делает его выше меня. Тогда я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: «Или ты не Уриил, восьмой после меня, в то время как я — Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога? Не я ли Израиль, первый служитель пред лицом Бога?» И я призвал моего Бога Его вечным именем.[1]

Фрагмент B

Ибо я прочел в небесных таблицах все, что случится с вами и с вашими сыновьями.

Фрагмент C

[Ориген пишет] Иаков был более велик, чем простой человек, он, который вытеснил своего брата и заявил в той самой книге, которую, как мы цитировали, он «прочел в небесных таблицах», что он — главный обладатель силы Господа и издревле назывался Израилем; о некоторых деяниях из того служения, которое, как он признает, он совершал, пребывая в земном теле, ему напомнил архангел Уриил.[2]

Рабба 98:3 (*Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 5). В этих текстах представлены следующие предания: *Берешит Рабба* 98:3: «Рабби Финеас растолковал эти речения: Твой отец Израиль подобен Богу: как Бог создает миры, так и твой отец создает миры; как Бог распределяет миры, так и твой отец распределяет миры» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 2.947–948); *Ваикра Рабба* 36:4: «Рабби Финеас, от имени Рабби Реубена, объяснил, что эти слова следует понимать в том смысле, что Святой, будь Он Благословен, сказал Своему миру: “О Мой мир, Мой мир! Должен ли Я говорить тебе, кто создал тебя, кто сформировал тебя? Иаков создал тебя, Иаков сформировал тебя”; это подтверждается текстом: “Сотворивший тебя — Иаков, и устроивший тебя — Израиль”» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.460).

[1] Пер. Р. В. Светлова, с изменениями (Ветхозаветные апокрифы. С. 406).

[2] *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.713–714. Греческие тексты сохранившихся фрагментов *Молитвы Иосифа* опубликованы в следующих из-

Исследователи ранее отмечали, что главная идея этих фрагментов, по-видимому, состоит в том, что «ангелы могут пребывать на земле воплощенными в человеческих телах, жить, уподобляясь людям, не осознавая свой истинный небесный статус».[1] Некоторые ученые высказывали предположение, что в *Молитве Иосифа*, вероятно, обнаруживается присутствие преданий о небесном двойнике. Так, к примеру, Д. Эллисон заявляет, что

> несмотря на то, что в этом фрагменте, содержание которого не совсем понятно, Иаков, возможно, идентифицируется с ангелом Израилем, сошедшим на землю и каким-то образом забывшим о своей истинной идентичности, этот текст, по всей вероятности, связан с

даниях: *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. P. 61–64; *Resch A.* Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906. S. 295–298; *Blanc C.* Origène, Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I–V). SC, 120. Paris: Cerf, 1966. P. 334–337; *Robinson J. A.* Origen, Philocalia. Cambridge: Cambridge University Press, 1893; *Mras K.* Eusebius, Praeparatio Evangelica. GCS, 43:1–2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1954–1956.

[1] *James M. R.* The Lost Apocrypha of the Old Testament: Their Titles and Fragments. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007. P. 30. Дж. Данн обращает внимание на сложную ангелологическую эволюцию, которую можно обнаружить в *Молитве Иосифа*. Исследователь отмечает, что «приблизительно ко II в. до н. э. ... относится время создания *Молитвы Иосифа*, в которой Иаков представлен как “ангел Бога и правящий дух”, и даже как “архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога” (намного превышающий по своему положению статус Уриила), который “спустился на землю и был помещен между людьми”, и “был назван именем Иакова”. Какими бы эзотерическими ни выглядели подобного рода источники, из самого факта, что они могли возникнуть в иудейской религиозной среде, становится понятным путь, по которому развивалась иудейская мысль: от представления об ангелах как всего лишь персонификаций, исполняющих Божью волю, они затем превратились в персонализированных небесных существ, действовавших отдельно от Бога и даже против Бога, ставших затем архангелами, наделенными Именем Божьим, и завершился этот процесс представлением о высшем ангеле, воплощенном в историческом персонаже» (*Dunn J.* Christology in the Making. P. 153–154).

хорошо известным преданием о том, что патриарх Иаков / Израиль обладает похожим на него небесным двойником, пребывающим на Божьем престоле или около него. Представляется вполне возможным, если читать этот текст между строк, как предположил Джеймс Кугел, что, по мнению некоторых иудеев, земной Иаков обладал небесным двойником.[1]

Д. Эллисон также высказывает предположение, что «такое представление об Иакове могло возникнуть на основании особого понимания древнееврейского текста Быт. 32:29 (שרית עם־אלהים), который в таком случае читался как "ты [Иаков] был возвышен с Богом", и / или на основании популярной этимологии имени Израиль, по которой это имя означало "человек, видящий Бога" (ישראל, предполагая его происхождение от איש ראה אל)...».[2]

Пристальное внимание к сохранившимся фрагментам *Молитвы Иосифа* позволяет уловить сочетание в них знакомых мотивов, которые мы ранее уже встречали в нашем исследовании преданий о небесных двойниках. Первая важная деталь, бросающаяся в глаза при анализе этого сочинения, — присутствие Уриила, особого ангельского служителя, часто появляющегося и в других повествованиях, в которых описывается единение мистика с его небесным *alter ego*. В *Молитве Иосифа*, как и в ранее изученных Енохических текстах, этот ангельский служитель, по-видимому, помогает адепту в обретении им его небесной идентичности.[3] Так, из текста

[1] *Allison D.* Constructing Jesus. P. 299.

[2] Ibid.

[3] Ранее исследователи уже отмечали удивительные соответствия между легендами о небесных двойниках Еноха и Иакова. Так, Д. Олсон обращает внимание на то, что, «возможно, Енох и Иаков воспринимались как персонажи, обладающие общей личностью в неком мистическом смысле, как если бы земной Енох и земной Иаков представляли собой два воплощения одного и того же небесного существа» (*Olson D.* A New Reading. P. 37). Д. Олсон также замечает, что «намерение автора *Апокалипсиса животных* возвести всеобъемлющую израильскую идентичность к образу Иакова, возможно, свидетельствует либо о более ранней богословской концепции по сравнению с Енохической, либо о существовании еще одной разновидности подобной концепции. Возможно также, что такого рода богословские представления объясняются тем фактом,

Молитвы мы узнаем, что именно Уриил сообщил Иакову тайну его потусторонней личности.[1] Разговор Иакова с Уриилом также, вероятно, служит указанием на возможность присутствия в этом тексте обряда посвящения, играющего важнейшую роль в различных рассказах о небесных двойниках, в которых Ангелы Присутствия передают свои прежние обязанности новым фаворитам Бога, превращая их в новых хранителей небесных книг и тайн.

Еще один примечательный аспект рассматриваемого текста — подчеркнутая дистанция между небесной личностью и земным «воплощением» главного героя. Это напоминает нам о мотиве нисхождения и восхождения адепта,[2] столь важном для понимания основной идеи *Второй книги Еноха*, где седьмой допотопный патриарх обладает способностью беспрепятственно путешествовать из нижнего мира в вышний и обратно[3] и, следовательно, может пребывать на земле или быть временно «помещенным между людьми»,[4] в то время как его небесная личность постоянно пребывает в качестве Ангела Присутствия на небесах. Подобная идея

что оба персонажа воспринимались как воплощения одной и той же небесной личности, и, следовательно, эти фигуры никак не соперничали друг с другом» (Ibid. P. 96).

[1] *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.713: «ему напомнил архангел Уриил».

[2] См. на эту тему: Ibid. P. 705.

[3] В связи с этой традицией, Дж. Эштон замечает, что, несмотря на «гностическое звучание» некоторых слов из *Молитвы Иосифа*, «весьма сомнительно, чтобы автор намеренно подвергал сомнению полноценную человеческую природу Иакова. В самом деле, в обоих текстах предполагается его двойная роль, одна из которых, первичная, по крайней мере, во временном аспекте, исполняется на небесах, а другая — на земле. Однако вопрос онтологической первичности значительно более сложный. Представляет ли собой "истинного" Иакова то небесное существо, которое сошло на землю ради определенной цели, чтобы затем вновь вернуться на небо после завершения своих деяний? На первый взгляд, при рассмотрении этого источника кажется, что это действительно так...». См.: *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 344–345.

[4] *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.713: «Я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми...».

особенно близка к описанию нисхождения Еноха во второй части *Второй книги Еноха*, где говорится, что патриарх был послан в нижние сферы бытия ради сообщения своим детям и людям земли последних наставлений, в то время как его небесная личность была уже «вовеки» установлена пред Лицом Божьим.

Дух как небесный двойник

Еще одна важнейшая функция Иакова, нашедшая отражение в тексте *Молитвы Иосифа* и имеющая отношение к преданиям о небесном двойнике, — это его пневматологическая роль. Фрагмент А этого текста содержит высказывание, в котором Иаков-Израиль указывает на свою роль как верховного или правящего духа (греч. πνεῦμα ἀρχικόν).[1] Факт обозначения небесной идентичности патриарха словом «дух» очень интересен, так как в различных преданиях о небесном двойнике прослеживается тенденция представить небесную идентичность главных героев как «дух» или даже как Святой Дух. Подобного рода обозначение ранее почти не привлекало внимания ученых,[2] тем не менее, особая связь этого титула с мотивом заявления Иакова о себе как «перворожденном всего живущего» заставляет вспомнить некоторые пневматологические

[1] *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. P. 61.

[2] Так, к примеру, Дж. Смит в связи с этим титулом отмечает, что он представляет собой «общепринятый термин в астрологических и ангелологических источниках, не наделенный никаким особым смыслом» (*Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.703). Тем не менее, Б. Букур в своем недавно опубликованном исследовании обращает внимание на этот термин, отмечая его вполне очевидные связи с иудейскими пневматологическими теориями. По мнению Букура, «согласно автору *Молитвы Иосифа*, датирующейся I в. н. э., Израиль — это небесное существо, названное как ἄγγελος θεοῦ, так и πνεῦμα ἀρχικόν, без разграничения этих обозначений, и этот персонаж занимает место выше семи архангелов, выступая в роли предводителя и первого служителя пред лицом Бога» (*Bucur B. G.* Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses. SVC, 95. Leiden: Brill, 2009. P. 39).

концепции, игравшие заметную роль в других рассказах о небесных двойниках.

Хотя мотив небесного двойника как духа играет заметную роль в ранних иудейских и христианских сочинениях, свое наиболее яркое выражение он получает в манихейских источниках, где небесный двойник основателя этой религии, Мани (216 г. н. э. — 276 г. н. э.), описывается в виде духа.[1] В некоторых манихейских текстах, таких

[1] Исследователи нередко высказывали мнение о влиянии преданий о небесных двойниках, которые можно обнаружить в таких сочинениях, как *Деяния Фомы*, на формирование манихейской символики небесного двойника. Так, к примеру, Дрийверс отмечает, что «идея небесного двойника, которой пронизан текст *Деяний Фомы*, а также образ апостола Иуды Фомы в качестве зримого выражения этой богословской идеи оказали глубокое влияние на самовосприятие Мани, как это со всей очевидностью проявляется в *Кёльнском манихейском кодексе*... В коптских манихейских текстах обнаруживается знакомство их авторов с легендами о Фоме и рассказами о мученичестве апостола... хотя они восприняли из этих источников только сами легенды, а не содержащиеся в них элементы гностической идеологии... Зачастую исследователи выражают уверенность в том, что в *Деяниях Фомы* обнаруживаются признаки манихейской переработки этого текста... и что Мани узнал о *Песне о жемчужине* всего лишь некоторое время спустя после ее создания, и в ней в особенности заметны особые отличительные признаки из его *Жития*. Разумеется, представляется вполне вероятным, что манихеи распознали в образе царского сына из *Песни о жемчужине* и в описании его жизненного пути некоторые элементы из *Жития Апостола Света*, однако различия между этими произведениями слишком велики, чтобы поверить в возможность манихейской переработки *Песни*. Скорее, сам образ апостола Иуды Фомы как близнеца Иисуса оказал решающее влияние на осознание Мани своего служения, а также логичным было бы предположить, что отдельные мотивы из *Деяний Фомы* были заимствованы автором легенд *Жития Мани*». См.: *Drijvers H.* The Acts of Thomas //*Hennecke E.*, *Schneemelcher W.* New Testament Apocrypha. P. 2.338. О связях между манихейством и *Песней о жемчужине* см. также: *Bousset W.* Manichäisches in den Thomasakten: Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus // ZNW 18 (1917/1918). S. 1–39; *Nagel P.* Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur: Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus //Gnosis und Neues

как *Кефалайя* и *Кёльнский манихейский кодекс* (далее — *CMC*), обнаруживаются многочисленные рассуждения на тему небесного двойника Мани.[1] Согласно авторам этих сочинений, Дух-Двойник был послан Мани уже в возрасте 12 лет, а затем вновь,

Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie / Ed. K.-W. Tröger. Gütersloh: Mohn, 1973. S. 172; *Poirier P.-H.* L'Hymne de la Perle et le manichéisme à la lumière du Codex manichéen de Cologne // Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984). Università degli studi della Calabria, Centro interdipartimentale di science religiose / Ed. L. Cirillo. Studi e ricerche, 4. Cosenza: Marra, 1986. P. 235–248.

[1] О небесном двойнике Мани см.: *Henrichs A.*, *Koenen L.* Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) // ZPE 5 (1970). S. 97–216, esp. 161–189; *Henrichs A., Henrichs H., Koenen L.* Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) // ZPE 19 (1975). S. 1–85; *Fauth W.* Manis anderes Ich: Gestalthafte Metaphysik in Kölner Mani-Kodex // Gnosis und Philosophie: Miscellanea / Eds. R. Berlinger, W. Schrader. Elementa, 59. Amsterdam: Rodopi, 1994. S. 75–114; *Stroumsa G. G.*, *Fredriksen P.* The Two Souls and the Divided Will // Self, Soul, and Body in Religious Experience / Eds. A. I. Baumgarten et al. Leiden: Brill, 1998. P. 198–208; *de Blois F.* Manes' «Twin» in Iranian and non-Iranian Texts // Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002 / Eds. C. G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi. BI, 24. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 2003. P. 7–16; *Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007. С. 93, 157; *Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 192–195. Размышляя над истоками манихейской идеи небесного близнеца, Е. Смагина выдвигает гипотезу, достаточно близкую к основному тезису нашего исследования, а именно о связи манихейской концепции с иудейской ангелологией, отраженной в апокалипсисах. Исследовательница отмечает что, «очевидно, самый вероятный прямой прототип Двойника следует искать в том круге литературы, который служит одним из непосредственных источников манихейской доктрины, — в откровениях. Одна из центральных фигур многих апокалипсисов — так называемый angelus interpres, "ангел-толкователь". Это ангел или небесная сила, которая является восприемнику откровения и служит посредником между ним и небом: возвещает ему Божью волю, открывает и толкует божественные тайны, служит проводником при вознесении (если таковое происходит), иногда диктует текст откровения. В самом раннем из известных нам апокалипсисов — второй части книги Даниила (сер. II в.

когда ему исполнилось 24 года,[1] чтобы поведать адепту о его уникальной миссии в этом мире.[2] Во время первой встречи Мани со своим двойником он получил указание порвать связи со своим религиозным прошлым и вступить на путь аскетической жизни.[3] Согласно манихейским писаниям, Дух-Двойник[4] сопровождал Мани в течение всей его жизни, помогая ему посредством постоянных откровений[5] и даже передавая ему созданные в вышнем мире сочинения.[6] Мы узнаем также, что миссия Духа-Двойника не пре-

---

до н. э.) — такую роль играют даже не один, а последовательно несколько ангелов» (*Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 193).

[1] В *CMC* 18 говорится: «[Когда мне исполнилось] двадцать [четыре] года, в году, когда царь Персиды Дариадардаксар покорил город Хатру, в году, когда царь Шапур, его сын, возложил на себя великую диадему, в восьмой день месяца фармути по лунному календарю блаженнейший Господь смилостивился надо мной, призвал меня в свою милость и послал мне [тотчас] моего Двойника в великой [славе...]» (пер. А. Л. Хосроева в книге: *Хосроев А. Л.* История манихейства. С. 291).

[2] В *CMC* 20–21 говорится: «(Двойник) [принес добрую надежду и] освобождение терпеливым, самые истинные наставления и советы и рукоположение от нашего Отца. Итак, когда он пришел, освободил он меня, (т. е.) отделил и вырвал из того закона, в котором я вырос. Таким образом, признал он меня, избрал, взял и отделил от [их] закона... [...он научил меня], кто я и что мое тело, каким образом я пришел и как произошел мой приход в этот мир, кто я среди тех, кто отмечен знатностью и как я был рожден в этом плотском теле, какая повивальная бабка принимала роды этой плоти и от чьей [любви] был я зачат...» (пер. А. Л. Хосроева в: Там же. С. 292).

[3] *Ort L. J. R.* Mani: A Religio-historical Description of His Personality. P. 92–93.

[4] В манихейском *Псалме Бемы* 241 Дух-Двойник Мани назван Христом. См. на эту тему: *Ort L. J. R.* Mani: A Religio-historical Description of His Personality. P. 89–90.

[5] В *CMC* 4 говорится: «Настолько многочисленными были видения и столь велики чудеса, которые он показывал на протяжении всего периода моей юности» (*Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 48).

[6] *Ort L. J. R.* Mani: A Religio-historical Description of His Personality. P. 89.

кращалась до последних минут жизни Мани.[1] Так, согласно одному из манихейских псалмов, в конце своего земного путешествия Мани взирал на своего Духа-Двойника «очами, исполненными света».[2]

Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что в манихейских источниках небесный двойник Мани зачастую представляется не просто как «дух», а как Святой Дух, Параклет. Й. Гарднер отмечает, что Мани «сам верил в то, что он — непосредственный получатель откровения от божественного Духа-Двойника, и эта сущность интерпретировалась как Параклет, предсказанный Иисусом, с которым Мани стал "одним телом и одним Духом"».[3] Так, в *Кефалайя* 14:4–7 сообщается о пневматологическом предании, согласно которому двойник Мани представляется как Параклет:

> Когда церковь Спасителя вознеслась, настало мое апостольство, то, о котором вы спросили. Тогда был послан Параклет, Дух истины, который пришел к вам в этом последнем поколении, как сказал Спаситель: «Когда уйду, Я пришлю вам Параклета...».[4]

В *Кеф*. 14:27–15:3 вновь обнаруживается предание о Параклете:

> ...в то самое время он [дал мне] мой образ, который я ношу, — в годы Артабана, царя Парфии. А в годы Артаксеркса, царя Персии, я возрос и достиг совершенных лет; в те самые годы, когда царь Артаксеркс [получил] венец, Параклет живой сошел ко мне и говорил со мной. Он открыл мне тайну сокровенную, скрытую от мира и поколений, тайну бездны и высоты...[5]

---

[1] *Ort L. J. R.* Mani: A Religio-historical Description of His Personality. P. 89.

[2] *Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 101: «Я взирал на моего сотоварища очами, исполненными света...».

[3] *Gardner I.* The Kephalaia of the Teacher. P. xi.

[4] Пер. Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 63.

[5] Там же. С. 64. См. также: *Кеф*. 15:19–24: «Итак, все, что было и что будет, открыто мне Параклетом, [Духом истины.] Все, что глаз видит и ухо слышит и что мысль помышляет, и что [разум (?) постигает] — все

Размышляя над этими текстами, Й. ван Оорт отмечает, что «в *Кефалайе* Параклет наделен точно такими же функциями, как и Двойник, или *Сизиг*, представленный в *Кёльнском манихейском кодексе*. Кратко суммируя все сказанное, можно прийти к выводу о том, что в манихейском богословии Параклет идентичен с Двойником».[1] Следует отметить, что, несмотря на обозначение в *Кефалайе* 14–16 небесного двойника Мани термином «Параклет», в некоторых других манихейских текстах Мани сам явно назван «Параклетом».[2] Таким образом, мы в данном случае имеем дело с еще одним аспектом концепции небесного двойника, открывающемся в процессе принятия адептом обязанностей его небесной личности. В связи с этой проблемой, ван Оорт отмечает, что «во фрагменте его Евангелия, дошедшем до нас в сочинении мусульманского историка X в. аль-Бируни, явно сказано о том, "что он

это я узнал от него; все я увидел благодаря ему и стал (с ним) телом единым и духом единым» (пер. Е. Б. Смагиной: Там же. С. 64–65); *Кеф.* 16:19–21: «...о котором вы спросили, ибо дух этот — дух Параклета, посланный мне от [Отца, дабы то, что] было, и то, что будет, открыть мне» (Там же. С. 65).

[1] *van Oort J.* Mani and the Origins of a New Church //The Apostolic Age in Patristic Thought / Ed. A. Hilhorst. SVC, 70. Leiden: Brill, 2004. P. 155.

[2] Дж. Ривз утверждает, что «манихейская концепция Параклета в том виде, как она представлена в западных источниках, таких как коптская *Кефалайя* и *Кёльнский манихейский кодекс*, также со всей ясностью прослеживается в манихейских текстах на среднеперсидском языке, происходящих из Средней Азии, таким образом, подтверждая вероятность того факта, что на ранних стадиях формирования манихейских преданий эта концепция играла главную роль» (*Reeves J. C.* Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism. Comparative Islamic Studies. Sheffield: Equinox, 2011. P. 80). О Параклете в манихейской богословской традиции см. также: *Nagel P.* Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14, 7–11) und die altsyrische Evangelienübersetzung //Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums / MAS, 8. Berlin: Akademie-Verlag, 1974. P. 303–313; *Sundermann W.* Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung //Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987 / Ed. P. Bryder; LSAAR, 1; Lund: Plus Ultra, 1988. P. 201–212.

[Мани] — Параклет, о котором возвещал Мессия"».[1] Такое же обозначение Мани встречается в текстах *CMC* 46,[2] *CMC* 63[3] и *CMC* 70.[4] Ван Оорт отмечает, что «из этих свидетельств Барая, включенных в *Кёльнский манихейский кодекс* (которые, в свою очередь, восходят к речениям самого Мани), проясняется тот факт, что Мани считал себя Параклетом».[5] В своем анализе манихейского пневматологического учения ван Оорт задается несколькими важными вопросами, а именно: «Был ли Мани, таким образом, Параклетом (которого в христианских ортодоксальных кругах считали и продолжают считать сущностью, идентичной Святому Духу)? Или Параклет снизошел в Мани? И каким образом Ум (*Nous*) и Двойник (*Сизиг*), обозначаемые одним термином "Параклет", могут соотноситься друг с другом?»[6] По мнению ван Оорта,

---

[1] *van Oort J.* Mani and the Origins of a New Church. P. 154. О Мани как Параклете см.: *Reeves J.* Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism. P. 50–62, 68, 80.

[2] «...этого апостольства Духа Параклета и, исказив истину, не сказал: "Только они написали о восхищении своего учителя для бахвальства"» (пер. А. Л. Хосроева в книге: *Хосроев А. Л.* История манихейства. С. 293).

[3] «Ведь мы знаем, о братья, преизбыток мудрости, обращенной к нам благодаря этому явлению Параклета (истины)» (пер. А. Л. Хосроева, с изменениями: Там же. С. 297).

[4] «Многие же необычайные вещи, а также и другие, им подобные, находятся в книгах нашего отца, которые доказывают его откровение и восхищение, через которые он получил свое апостольство. Ведь величайшей является необычайность этого явления, которое приходит к [нам] через Параклета, Духа истины» (пер. А. Л. Хосроева: Там же. С. 299). См. также Фихрист ан-Надима: «Мани утверждал, что он тот Параклет, о котором говорил Иисус (да будет мир с ним)» (*Dodge B.* The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. New York and London: Columbia University Press, 1970. P. 776).

[5] *van Oort J.* Mani and the Origins of a New Church. P. 154.

[6] Ibid. P. 155. Ч. Стэнг в своем недавно опубликованном исследовании вновь подтверждает это мнение, заявляя, что, «строго говоря, Ум (*Nous*) Мани, пребывающий в вышних сферах и не спустившийся на землю, и его сотоварищ — это два аспекта одного и того же божественного действующего лица. Как только сотоварищ (Параклет) посетил воплотившегося Мани, чтобы пробудить его и направить на апостольскую деятель-

подобные загадки можно разрешить благодаря концепции небесного двойника. Исследователь предлагает такое решение:

> ...дилемма... кажущегося противоречия в сообщениях о том, что и *Nous*, и *Сизиг* названы «Параклетом», может быть разрешена путем более тщательного изучения манихейской (и типично гностической) концепции Двойника (*Сизига*). Когда Мани, т. е. Ум (*Nous*) Мани, был послан в земной мир, зеркальное отражение этого Ума (*Nous*), т. е. его двойник, остался на небесах. Свет-*Nous* Мани, одна личность, был заточен в его тело и таким образом забыл о своей миссии. Тогда *Сизиг*, его *alter ego*, был послан к нему с небес: как об этом постоянно повторяется в *Кёльнском манихейском кодексе*, этот Двойник принес Мани откровение, напомнив ему о его божественной природе и его миссии; а также, в качестве его ангела-хранителя, Двойник защищал его. Следовательно, Ум (*Nous*) Мани и его Двойника (*Сизига*) следует воспринимать как два дополняющих друг друга аспекта личности Мани. Таким образом, если Ум (*Nous*) Мани (или его истинная личность) и его Двойник (*Сизиг*) считались одной и той же личностью, предполагается, что, если один из них — Параклет, то и второй также должен быть Параклетом.[1]

Гарднер также отмечает, что Мани, объединенный со своим божественным двойником, таким образом, «становится Параклетом, о котором было предсказано в Евангелии от Иоанна 14:16, где говорится, что Иисус пообещал своим ученикам обратиться к Отцу, чтобы Он прислал им другого помощника, Духа истины, который останется с ними навсегда».[2]

ность, тотчас о нем (Мани) можно сказать, что он стал Параклетом, в той же мере, в какой о сотоварище можно сказать, что он соединился со своим двойником, воплощенным Апостолом Света. Так, ответ на вопрос о "кажущемся противоречии" служит еще одним подтверждением сущностной двойной природы личности Мани в тот момент, когда его посещает Параклет (или когда он становится Параклетом)». См.: *Stang C.* Our Divine Double.P. 161–162.

[1] *van Oort J.* Mani and the Origins of a New Church. P. 155–156.

[2] *Gardner I.* The Kephalaia of the Teacher. P. XXXI.

Приведенные выше манихейские тексты, свидетельствующие о попытках их авторов представить небесного двойника Мани как Святого Духа, по-видимому, восходят своими корнями к ранним иудейским и христианским богословским учениям, согласно которым небесная личность человека также рассматривалась как дух. Интересно отметить, что в некоторых из такого рода источников обнаруживается ряд мотивов, уже известных нам по преданиям о небесных двойниках Еноха и Иакова, в том числе символизм служителей Божьего Лица и концепция небесной личности как образа. Теперь нам следует обратиться к более тщательному анализу подобного рода концепций.

Одна из самых важных библейских цитат, часто появляющаяся в рассуждениях о небесных двойниках как «духах», — это текст из 18-й главы Евангелия от Матфея, в которой говорится о том, что Иисус призывал не презирать «малых сих», так как их ангелы постоянно созерцают Лицо Божье на небесах. В некоторых христианских сочинениях ангельские двойники «малых сих» интерпретируются как Святой Дух. Подобные пневматологические концепции составляют интересную параллель к манихейским учениям, согласно которым небесное *alter ego* Мани представляется как Параклет. Один из таких примеров переосмысления известного библейского текста обнаруживается в *Доказательствах* Афраата, где ангелы-хранители «малых сих», постоянно созерцающие Лицо Божье, интерпретируются как пневматологическая сущность. Так, в *Доказательстве* 6:15 говорится:

> Тот же Дух, возлюбленный мой, Которого получили пророки, также [получили] и мы. Но не всегда Он находится у получивших Его: временами отходит к Пославшему Его, а временами приходит к получающему Его. Послушай то, что сказал наш Господь: «Не презирайте ни одного из малых сих, верующих в Меня; ибо Ангелы их на небесах всегда видят Лицо Отца Моего» (Мф. 18:10). Этот Дух постоянно отходит и, находясь перед Богом, видит Лицо Его. И если кто-нибудь причинит вред храму, в котором обитает Он, то Он подаст жалобу на него Богу.[1]

[1] Пер. Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя в книге: *Афраат, Персидский Мудрец*. Тахвита о сынах Завета//БТ 38 (2003). С. 143.

Исследователи ранее высказывали предположения, что Афраат в данном случае говорит не просто о Святом Духе, но также и о его роли как небесного двойника человека.[1] Так, Ж. Квиспел от-

[1] Представление о Святом Духе как небесном двойнике можно обнаружить в ранее приведенном тексте из *Макарьевских Бесед*, где небесный образ первого человека идентифицируется со Святым Духом. По мнению Р. ван дер Брука, присутствие пневматологических теорий, содержащихся в *Макарьевских Беседах*, можно найти также в христианских источниках II в. н. э. Исследователь отмечает, что уже «апологет Татиан (ок. 170 г. н. э.) утверждал, что вместе с грехопадением человека "более могущественный дух покинул его", в результате чего он стал смертным (*Orat*. 7. 3). Прежде человек обладал двумя видами духа, а именно душой и "образом и подобием Божьим", по-видимому, отождествлявшимся с более могущественным духом (*Orat*. 12. 1). Сама по себе душа смертна, она умирает вместе с телом (*Orat*. 13. 1). Только в том случае, если душа обретет знание Бога, она воссоединится с Божьим Духом, сотоварищем (*syndiaitos*) души (*Orat*. 13. 2). Дух-сотоварищ души, помогающий ей вновь обрести путь к Богу, идентифицируется со Святым Духом. Нам следует искать то, что было однажды потеряно; нам следует связать нашу душу со Святым Духом и стремиться к единению (*сизигии*), которого желает Бог (*Orat*. 15. 1)» (*Van den Broek R*. The Cathars: Medieval Gnostics? P. 101). Ж. Квиспел также высказывает мнение, что в *Речи против эллинов* Татиана «Дух образовывает *сизигию* с душой и таким способом возводит ее на небеса» (*Quispel G*. Genius and Spirit. P. 116–117). Об этой традиции см. также: *Stang C*. Our Divine Double. P. 110–113. Татиан в 13-й главе *Речи против эллинов* излагает следующее учение: «Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать. Душа, не знающая истины, умирает и разрушается вместе с телом, а после при конце мира воскресает вместе с телом, и получает смерть через нескончаемые наказания. Но если она просвещена познанием Бога, то она не умирает, хотя и разрушается на время. Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого. К этому относятся слова: "тьма не объяла света". Ибо не душа сохранила дух, но сама им сохранена, и свет объял тьму. Слово есть Божественный свет, а тьма — душа, чуждая ве́дения. Посему если она живет одна, то уклоняется к веществу и умирает вместе с плотью; а когда она соединена с божественным духом, то не лишена помощи, но восходит туда, куда возводит ее дух. Ибо жилище духа на небе, а душа имеет земное происхождение. В начале дух обитал вместе с душою, но

мечает, что «у Афраата можно найти любопытную интерпретацию мотива ангела-хранителя. Упоминая текст Мф. 18:10, он говорит об ангелах-хранителях "малых сих", постоянно созерцающих Лицо Божье, и добавляет, что они представляют собой Святого Духа, постоянно предстоящего пред Богом и созерцающего Его лицо, и осуждающего всех, кто причиняет зло человеку, в котором он обитает».[1]

Для нашего исследования существенную важность представляет тот факт, что, согласно Афраату, Святой Дух принимает на себя роль служителя (или служителей) Божьего Лица, ведь эта обязанность имеет столь большое значение для обретения мистиком его небесной личности во многих псевдоэпиграфических сочинениях. При этом следует отметить, что ангелологическое учение Афраата не представляет из себя революционной инновации. Так, мотив духов как служителей Божьего Лица, в связи со знаменитым текстом из Евангелия от Матфея, можно обнаружить уже в текстах Климента Александрийского,[2] согласно которому Святой Дух отождествляется с семью первосозданными ангельскими служителями Лица,[3] которых Климент называет «Первосозданными»

потом оставил ее, потому что она не захотела следовать ему. Хотя она удержала в себе некоторые искры могущества его, но, отделившись от него, не могла созерцать высших вещей; ища Бога, она, по заблуждению, вымыслила многих богов, последуя ухищрениям демонов. Дух Божий не во всех присутствует, но пребывает только в некоторых, праведно живущих людях, и, соединяясь с их душою, посредством откровений, возвестил и прочим душам о сокровенных вещах. И души, повинующиеся мудрости, привлекли к себе родственного им Духа, а непокорные и отвергнувшие служителя пострадавшего Бога показали себя богоборцами, нежели богопочитателями» (пер. П. Преображенского в книге: Сочинения древних христианских апологетов. С. 22–23).

[1] *Quispel J.* Genius and Spirit. P. 108.

[2] Об использовании Мф. 18:10 в сочинениях Климента (*Строматы* 5.14.91; *Извлечения из Теодота* 10.6; 11:1; 23:4; *Кто из богатых спасется* 31.1) см.: *Bucur B.* Angelomorphic Pneumatology. P. 63 ff.

[3] Концепция семи небесных существ, которую можно обнаружить у Климента, по-видимому, восходит к некоторым библейским текстам, таким как Откр. 1:4–5, где семь Духов помещены пред Божьим Престолом. Од-

(*Protoktistoi*). В сочинении *Извлечения из Теодота* 10, 6–11, 2 Климент обращает внимание на следующую традицию:

> Они (Первосозданные) «всегда видят лицо Отца»,[1] а лицо Отца — это Сын, через Которого познается Отец. Однако то, что видит, и что видимо, не может быть бесформенным и нематериальным. Но они видят не чувственными глазами, а очами ума, дарованными им Отцом. Следовательно, когда Господь сказал: «Не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного»,[2] это следует понимать в том смысле, что, как это было с первообразами, так будет и с избранными, когда они достигнут абсолютного совершенства. Но «блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога». А как лицо может быть бесформенной сущностью?[3]

В этом тексте мотивы «ангелов» и «Божественного Лица», заимствованные из Евангелия от Матфея, переосмыслены и перенесены в контекст предания о седмице Святого Духа в виде семи высших представителей небесной иерархии, постоянно созерцающих Христа, Лицо Божье.[4] Исследователи отмечали, что *Protoktistoi* зачастую воспринимаются как небесные личности или ангелы-хранители верующих христиан. Так, по мнению Ж. Квиспела, в этом тексте Климента «ангелы-хранители верных христиан идентифицируются с *Protoktistoi*, представляющих собой Духа. Ангелы-хранители и Святой Дух — это одна и та же сущность».[5]

нако данная идея также с давних времен формировалась в контексте иудейской ангелологии. О семи ангелах в иудаизме Второго Храма в более поздних иудейских источниках см.: *Smelik W.F.* On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism //JSJ 26 (1995). P. 131–141; *Elior R.* The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism. Oxford / Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005. P. 77–81; *Bucur B.* Angelomorphic Pneumatology. P. 39 ff.

[1] Мф. 18:10.

[2] Там же.

[3] *Casey R. P.* The Excerpta ex Theodoto. P. 49.

[4] *Bucur B.* Angelomorphic Pneumatology. P. 62.

[5] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 112.

В свете такого рода ангелологических концепций важно подчеркнуть, что в *Молитве Иосифа* Иаков также представлен как *Сар ха-Паним*, ибо там он сам говорит о своей роли «первого служителя пред Лицом Бога».[1] Этот титул напоминает некоторые мотивы из Енохических рассказов, в особенности описания посвящения Еноха в Ангела Присутствия во *Второй книге Еноха* и *Сефер Хейхалот*. Такого рода примечательная связь между пневматологической ролью и ролью служителя Божьего Лица служит указанием на тот факт, что концепция небесного двойника как духа в *Молитве Иосифа* помещена в контекст других важных мотивов, обнаруживающихся в различных преданиях о небесных двойниках.

Образ Иакова

Еще один аспект идеи небесного двойника в *Молитве Иосифа*, имеющий отношение к предмету нашего исследования, это присутствие в этом тексте концепции образа, или *целем* Бога, игравшей, как мы знаем, важную роль в поздних преданиях об *alter ego* Иакова. В этом отношении весьма существенным фактом представляется упоминание Иаковом своего уникального места в сотворенном Богом мире, на которое он указывает непосредственно после именования себя титулом «правящий дух». В *Молитве Иосифа* Иаков-Израиль произносит следующие слова: «Тот, кто ве-

[1] К. Салливан также полагает, что в наименовании Иакова, используемом автором *Молитвы Иосифа*, содержится намек на его роль как ангельского служителя. Исследователь отмечает, что выражение «первый служитель пред Лицом Бога... напоминает похожие формулировки в *Таргуме Онкелоса* и *Таргуме Неофити*, в которых об ангелах говорится, что они пребывают "пред лицом Бога". Таким образом, вновь подтверждается предположение о том, что Иаков / Израиль созерцал Бога, поскольку он совершает служение пред Его Лицом» (*Sullivan K. P.* Wrestling with Angels: A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament. AGAJU, 55. Leiden: Brill, 2004. P. 101).

щает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога и Авраам, и Исаак[1] были созданы (προεκτίσθησαν)[2] прежде какого-либо иного творения... я — перворожденный (πρωτόγονος) всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога».[3]

---

[1] Несмотря на некоторые удивительные сходные черты с христианским пониманием «духа» как небесного двойника мистика, необходимо четко осознавать и существенные концептуальные различия между небесным статусом Первосозданных (*Protoktistoi*) из христианских текстов и небесным статусом Иакова, представленным в *Молитве Иосифа*. В то время как семь ангелов были созданы первыми, как и Авраам и Исаак, которые «были созданы прежде какого-либо иного творения», небесная личность Иакова была «рождена». Различие между небесным происхождением, с одной стороны, Авраама и Исаака, и, с другой, Иакова, имеет большое значение, так как оно может служить указанием на полемическую природу рассматриваемого источника.

[2] П. ван дер Хорст и Дж. Ньюман отмечают, что «слово, использованное для выражения идеи о "пред-творении", а именно προεκτίσθησαν, представляет собой префиксальную форму, образованную от часто встречающегося глагола κτίζω. Это слово используется для подчеркивания идеи о том, что Иаков существовал прежде сотворения мира и выше его в иерархии ступеней бытия. Этот греческий термин встречается в более поздних христианских текстах, где он относится к Христу в его статусе пред-существующей личности, а также эта идея созвучна с некоторыми раввинистическими преданиями, согласно которым предполагается пред-существование некоторых сущностей до сотворения мира, таких как Тора, Храм, Небесный Престол, Покаяние и Премудрость» (*Van der Horst P., Newman J.* Early Jewish Prayers in Greek. P. 250–251).

[3] Ван дер Хорст и Ньюман отмечают, что «в переводе Септуагинты текста Книги Исход 4:22 об Израиле говорится как о "перворожденном сыне" (πρωτότοκος) Бога. Это слово не используется более нигде в тексте Писания, однако Филон использует этот термин по отношению как к Логосу (*О смешении языков* 63, 146; *О сновидениях* I. 215), так и к Израилю как перворожденному (*О потомстве Каина* 63; *О бегстве и обретении* 208), или к Израилю, символизировавшему Логос (*О сельском хозяйстве* 51). Подобное представление об Иакове как "перворожденном" также обнаруживается в *Молитве Иосифа*, в которой Иаков назван... "перворожденным всего живущего"» (*Van der Horst P., Newman J.* Early Jewish Prayers in Greek. P. 256).

Слово, характеризующее перворожденный статус Иакова, πρωτόγονος,[1] возможно, служит указанием на его роль как Образа Божьего, подобно тому как Адам наделяется похожей функцией в некоторых иудейских источниках. Связь этого обозначения Иакова с фигурой первого человека нередко отмечалась исследователями. Так, к примеру, Г. Шварц утверждает, что использование подобного выражения «предполагает, что Иаков понимается здесь как своего рода первочеловек, фигура, подобная Адаму...».[2] Я. Фоссум обращает внимание на еще одну ключевую параллель, ранее также отмеченную другими учеными,[3] а именно связь рассматриваемого термина с текстом Послания к Колоссянам 1:15, где роль Христа как «образа Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου) сопоставлена с Его обозначением как πρωτότοκος πάσης κτίσεως (рожденного прежде всякой твари). По мнению Фоссума, «ближайшую параллель к этой фразе из Кол. 1:15 можно найти во фрагменте *Молитвы Иосифа*, дошедшем до нас в сочинении Оригена».[4]

Еще одним важным аспектом, который указывает на присутствие концепции образа (*целем*) в *Молитве Иосифа*, является мотив ангельского сопротивления, зачастую сопровождающий, как мы выяснили ранее, предания об Адаме и Иакове, содержащие по-

[1] Р. Хэйуорд отмечает, что «Филон использует это слово шесть раз в своих сочинениях, и оно всегда относится к Логосу (*О смешении языков* 63, 146; *О сновидениях* I. 215), Израилю как перворожденному (*О потомстве Каина* 63; *О бегстве и обретении* 208), или Израилю, символизирующему Логос (*О сельском хозяйстве* 51)» (*Hayward R.* Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 200). Исследователь также отмечает, что, «когда Филон называет Израиля перворожденным (πρωτόγονος), он, возможно, при этом также имеет в виду существо, принадлежащее как земному миру, так и небесному...» (Ibid. P. 200).

[2] *Schwartz H.* Tree of Souls: The Mythology of Judaism. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 366.

[3] *Windisch H.* Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie // Neutestamentliche Studien für G. Heinrici / Eds. A. Deissmann, H. Windisch. UNT, 6. Leipzig: J. C. Heinrichs, 1914. S. 225, n. 1.

[4] *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 24.

нятие *целем*. Так, в *Молитве Иосифа* Иаков заявляет, что ангел Уриил позавидовал ему, боролся с ним и говорил, что его особое имя делает его выше Иакова в небесной иерархии.[1] Несмотря на то, что содержание *Молитвы Иосифа* основывается на библейской истории Иакова, боровшегося со сверхъестественным соперником при реке Иавок, мотив ангельской зависти и заявления ангела о превосходстве его статуса — это, в данном случае, совершенно новые сведения по сравнению с библейским рассказом. В связи с этими новыми интерпретациями библейского текста, Р. Хэйуорд отмечает, что «в Библии не объясняется причина нападения на Иакова сверхъестественного существа [при реке Иавок]... В *Молитве Иосифа*, тем не менее, основанием для нападения объявляется зависть, и, таким образом, к текстам, обнаруживаемым в Библии и в сочинениях Филона, добавляются совершенно инородные мотивы: предметом спора между двумя борющимися соперниками выступает их статус в ангельской небесной иерархии».[2] Зависть Уриила и его особого рода аргументация в пользу его превосходства над патриархом заставляют вспомнить о мотиве ангельского сопротивления повелению поклониться Адаму как Образу Божьему в *Житии Адама и Евы*. В этих текстах главный враг человечества, Сатана, также выражает похожее чувство зависти[3] и объясняет свой отказ поклониться Адаму на основании более низкого небесного статуса первого человека по сравнению с его собственным статусом, более высоким.[4] Таким образом, тема ангельской зависти и сопротивления служит косвенным подтверждением присутствия в *Молитве Иосифа* концепции образа (*целем*).

---

[1] *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.713: «Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, делает его выше меня».

[2] *Hayward R.* Interpretations of the Name. P. 205.

[3] Латинская версия *Жития Адама и Евы* 12:1 повествует следующее: «Дьявол со стоном сказал: "О Адам, вся моя враждебность, зависть и негодование обращены против тебя, поскольку из-за тебя я был изгнан и удален от моей славы, которой я обладал на небесах посреди ангелов. Из-за тебя я был изгнан на землю"» (*Anderson G.*, *Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 15E).

[4] См. латинскую и армянскую версии *Жития Адама и Евы* 14:2–15:1.

Принимая во внимание все эти связи мотивов, можно прийти к выводу, что в *Молитве Иосифа* небесная личность Иакова представлена как в виде духа, так и образа. Если наши предположения верны, следует отметить, что в некоторых рассказах о небесных двойниках концепции образа и духа в качестве обозначений небесного двойника адепта нередко сосуществуют. Ж. Квиспел привлекает внимание исследователей к некоторым текстам, в которых присутствует подобного рода сосуществование между концепциями духа и образа. Так, этот ученый замечает, что в *Песне о жемчужине* «небесная личность, с одной стороны, представлена одеянием, оставленным на небесах, т. е. Святым Духом, а с другой стороны — на нем был выгравирован и изображен Образ (*eikōn*) Царя Царей».[1] Таким образом, высшая личность мистика воспринимается одновременно как дух, так и образ.

Ж. Квиспел также обращает внимание на текст из сочинения *Пастырь Гермы*, в котором упоминается фигура женского пола,

[1] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 109. Ж. Квиспел обнаруживает присутствие подобных концепций в других христианских источниках, связанных с идеологической средой Сирийской церкви, таких как *Макарьевские Беседы*, где явно заметна связь между символизмом Духа и Образа. Так в *Бес.* 12.12.6 говорится следующее: «Поскольку Адам утратил свой собственный образ, а также тот небесный образ, то обладал ли он Святым Духом тогда, когда он не был лишен небесного образа?» (*Maloney G.* Pseudo-Macarius. The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter. P. 97). Связь между духом и образом как небесной личностью человека также обнаруживается в ранее упомянутом тексте из *Книги Зогар* III.43a-b: «...И Святой, будь Он Благословен, направляет посланника, отвечающего за человеческие эмбрионы, и вверяет ему этот особый дух, и указывает ему место, где он должен выполнить поручение. В этом состоит смысл слов "и ночь, в которую сказано: зачался человек!" (Иов. 3:3). "И ночь, в которую сказано" этому особому посланнику, "зачался человек", чтобы родился такой-то. И святой, будь Он Благословен, затем вверяет этому духу все заповеди, которые Он считает нужным поручить ему, и они уже это объясняли. Затем дух нисходит на землю вместе с образом, тем, чье подобие [дух] существовало в вышних. С этим образом [человек] растет; с этим образом он ходит по миру. В этом смысл слов: "Подлинно, человек ходит подобно образу" (Пс. 39:7)» (*Tishby I.* The Wisdom of the Zohar. P. 2.787–789).

наделенная особым пневматологическим символическим смыслом. Согласно исследователю,

...Женщина, являющаяся Герме, — это, на самом деле, Святой Дух (*Запов.* 9:1). При такой интерпретации логично предположить присутствие в этом тексте хорошо известной иудео-христианской концепции Святого Духа как матери. Во-вторых, в названии этого сочинения содержится указание на ангела-хранителя Гермы, которому было поручено попечение о главном герое (при крещении). В тот момент, когда ангел меняет свою внешность, Герма узнает его, очевидно, благодаря тому, что он — его образ или двойник.[1]

По мнению Ж. Квиспела, такое же сочетание концепций образа и духа можно также обнаружить в ранее упомянутом нами тексте из *Пистис София* 61.[2] Он отмечает, что

---

[1] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 109. Ж. Квиспел также привлекает внимание исследователей к еще одному тексту из *Пастыря Гермы* (*Запов.* 11), где небесный двойник человека, по-видимому, идентифицируется со Святым Духом. В *Заповеди* 11:9 говорится: «Поэтому, когда человек, имеющий Дух Божий, придет в церковь праведных, имеющих веру, там совершается молитва к Господу; тогда ангел пророческого духа, приставленный к нему, исполняет этого человека Духом Святым, и он говорит к собранию, как угодно Богу» (*Свенцицкая И. С.* «Пастырь» Гермы. С. 48). По мнению Квиспела, в этом тексте «“ангел пророческого духа” — это Святой Дух и в то же самое время ангел-хранитель» (*Quispel G.* Genius and Spirit. P. 110).

[2] В *Пистис София* 61:11 говорится следующее: «Когда ты был мал, до того как Дух низошел на тебя, в то время как ты пребывал в винограднике с Иосифом, Дух исшел с Вышины, он вошел ко мне в мой дом, будучи подобным тебе, и я не узнала его и подумала, что это ты. И сказал мне Дух: “Где Иисус, брат мой, чтобы я встретил его?” И когда он сказал мне это, я смутилась и подумала, что призрак соблазняет меня. Но я схватила его и привязала к ножке кровати, которая в моем доме, чтобы мне пойти к вам в поле, к тебе и Иосифу, и найти вас в винограднике, а Иосиф ставил в винограднике подпорки. И было, когда ты услышал меня, говорящую слово Иосифу, ты уразумел слово, возрадовался, и сказал: “Где он, чтобы я увидел его? Нет, я подожду его в этом месте”. Но было, когда Иосиф услышал тебя, говорящего эти слова, он встревожился и

в сочинении *Пистис София* говорится о том, что Мария, мать Господа, сообщает, что прежде нисхождения Духа на Иисуса при совершении крещения этот самый Дух пришел в ее дом, и он был очень похож (*epheine*) на Иисуса. Мария не узнала его и подумала, что это Иисус. Дух сказал ей: «Где Иисус, брат мой, чтобы я встретил его?» Мария привязала его к ножке кровати и пошла за Иисусом, который затем вернулся домой. «И мы взглянули на тебя и на него и нашли тебя подобным ему».[1]

Ж. Квиспел высказывает предположение, что «в данном случае Святой Дух воспринимается как ангел-хранитель и образ (*iqonin*) Иисуса, составляющий с ним единое целое».[2]

Подводя итоги этой части нашего исследования, следует отметить, что идентификация небесной личности главного героя с духом в иудейских псевдоэпиграфах не ограничивается только ее присутствием в *Молитве Иосифа*, а обнаруживается также в других псевдоэпиграфических сочинениях. В этом отношении большой интерес представляет тот факт, что в рассказе о небесном двойнике в *Книге образов* 71, где Енох идентифицируется со своей высшей личностью в виде Сына Человеческого,[3] также нередко встречаются словесные формулы, в которых используется слово

мы сразу пошли, вошли в дом, нашли Дух, привязанный к кровати. И мы взглянули на тебя и на него и нашли тебя подобным ему. И освободился привязанный к кровати, и он обнял тебя и облобызал тебя. И ты также, ты облобызал его и вы стали одним» (пер. М. К. Трофимовой в книге: *Трофимова М. К.* «Милость и истина встретили друг друга». С. 190–191).

[1] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 110.

[2] Ibid.

[3] Важно отметить, что небесный двойник Еноха, Сын Человеческий (названный в этом тексте еще и Избранным), также наделен в *Книге образов* различными пневматологическими званиями. См., к примеру, *1 Енох* 49:3 «В Нем живет дух мудрости, и дух Того, Кто дает проницательность, и дух учения и силы, и дух тех, которые почили в правде» (пер. Р. В. Светлова в книге: Ветхозаветные апокрифы. С. 339); *1 Енох* 62:2: «И Господь духов сел на престол Своей славы, и дух правды изливался на Него...» (пер. Р. В. Светлова: Там же. С. 344).

«дух».[1] Так, уже в первом стихе 71-й главы *Первой книги Еноха* седьмой допотопный патриарх говорит, что его «дух был сокрыт (восхищен)».[2] Далее в кульминационный момент процесса преображения мистика на небесах словесная формула, содержащая слово «дух», появляется вновь. Так, в *Первой книге Еноха* 71:11 Енох сообщает, что, когда он упал на свое лицо, все его тело сплавилось, и его дух изменился, и он «воскликнул громким голосом, духом силы».[3] Важно также отметить, что в *Книге образов* Бог сам назван Господом Духов.[4]

Лествица Иакова

Еще один ранний иудейский псевдоэпиграф, содержащий идею о небесной личности Иакова, — это *Лествица Иакова*. Следует отметить, однако, что, в отличие от *Молитвы Иосифа*, в которой небесная личность главного героя представлена со всей ясностью, для выявления возможного присутствия рассматриваемой концепции в *Лествице Иакова* понадобятся значительные усилия экзегетического характера. Отчасти это объясняется самим состоянием псевдоэпиграфа — текста, прошедшего сквозь многочисленные лингвистические и идеологические контексты.

---

[1] К. Кох отмечает, что «в *Книге образов* содержится сложное пневматологическое учение, которое не сводится лишь к изложению теории о присутствии Святого Духа в общине верующих; автор развивает мысль о том, что Святой Дух — это основополагающая сила, поддерживающая порядок мироздания как благого Божьего творения» (*Koch K.* Questions Regarding the So-Called Son of Man //Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables. P. 233).

[2] Пер. Р. В. Светлова в книге: Ветхозаветные апокрифы. С. 349.

[3] Там же. М. Блэк связывает выражение «дух силы» с выражением רוה עצה וגבורה из Ис 11:2. См.: *Black M.* The Book of Enoch or 1 Enoch. SVTP, 7. Leiden: Brill, 1985. P. 251.

[4] *1 Енох* 71:2: «...и я пал на свое лицо пред Господом духов» (пер. Р. В. Светлова: Там же. С. 349). Об этом титуле см.: *Olson D.* Enoch. A New Translation. P. 136.

В то время как *Молитва Иосифа* дошла до нас на греческом, основной текст[1] *Лествицы Иакова* сохранился только на славянском языке, представляя собой часть так называемой *Толковой Палеи*,[2]

[1] Молитва Иакова из 2-й главы *Лествицы Иакова* была идентифицирована Р. Лейхтом в собрании молитв в кодексе XI в. из Каирской генизы, опубликованном П. Шефером и Ш. Шакедом. См.: *Leicht R.* Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob // JSQ 6 (1999). P. 140–176. Древнееврейский текст этой молитвы см. в: *Schäfer P., Shaked S.* Magische Texte aus der Kairoer Geniza. TSAJ, 64. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. P. 2.27–78. В недавно опубликованном исследовании иудейских молитв Ван дер Хорст и Ньюман подтверждают эту идентификацию, утверждая, что «молитва из Каирской генизы, по-видимому, представляет собой одну из версий сочинения I в. под названием *Лествица Иакова* (*Леств. Иак.* 2:6–22). Тот факт, что молитва, включенная в повествовательный контекст, представляет собой одну из версий этого произведения в качестве части собрания отдельных молитв, свидетельствует об искусственности подхода некоторых ученых, согласно которому молитвы делятся на "повествовательные" и "литургические", особенно если так называемые литургические молитвы, по мнению исследователей, заменяют собой некоторые формы богослужения, общественного или частного, за исключением установленного литургического цикла молитв, созданных для ежедневного богослужения или для использования в праздничные дни... Молитва из *Лествицы Иакова* и близкая к ней молитва из Каирской генизы похожи во многих аспектах на *Молитву Иакова*, содержащуюся в *PGM* XXIIb». См.: *Van der Horst P., Newman J.* Early Jewish Prayers in Greek. P. 218–219.

[2] О *Толковой Палее* см.: *Адрианова-Перетц В. П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910; *Böttrich C.* Palaea / Paleja. Ein byzantinisch-slavischer Beitrag zu den europäischen Historienbibeln // Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. Horst Balz zum 70. Geburtstag / Eds. K. Schiffner, K. Wengst, W. Zager. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007. S. 304–313; *de Santos Otero A.* Alttestamentliche Pseudepigrapha und die sogenannte «Tolkovaja Paleja» [TP] // Oecumenica et Patristica. FS für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag / Eds. D. Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdieck. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989. S. 107–122; *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи // ИОРЯС 2.1 (1897). С. 175–209; *Он же.* Редакции Толковой Палеи // ИОРЯС 10.4 (1905). С. 150–151; *Камчатнов А. М.* Палея Толковая // Идейные течения древнерусской мысли / Под ред. М. Н. Громова и В. В. Милькова. СПб.,

редакторы которой перерабатывали[1] и адаптировали это сочинение. Несмотря на свою долгую жизнь внутри собраний разнородных материалов и длинную историю переводов и редакций как на греческом, так и на славянском языках, этот псевдоэпиграф, по-видимому, сумел сохранить в себе некоторые ранние предания, которые мы можем с уверенностью поместить в контекст иудейской религиозной культуры I в. н. э. Исследователи высказывали предположения, что славянский текст *Лествицы Иакова*, по всей вероятности, был сделан с греческого источника, который, в свою очередь, скорее всего, представлял собой перевод с древнееврейского или арамейского языка.

В этом произведении содержится описание сна Иакова и приводится толкование этого видения. В английском переводе Х. Ланта текст *Лествицы* разделен на семь глав.[2] В 1-й главе представлена

1999. С. 571–677; *Он же*. Палея Толковая //Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли / Под ред. М. Н. Громова и В. В. Милькова. М., 2000. С. 114–169; *Михайлов А. В*. Общий обзор состава, источников, редакций и литературных источников Толковой Палеи // ВУИ 7 (1895). С. 1–21; *Новицкий П. П*. Толковая Палея 1477 г. Воспроизведение Синодальной рукописи. Вып. 210. СПб., 1892; Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892; *Порфирьев И. Я*. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СОРЯС, 17.1. СПб., 1877. С. 11–12; *Творогов О. В*. Палея Толковая //Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI — первая половина XIV в.) / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1987. С. 285–288; *Успенский В. М*. Толковая Палея. Казань, 1876; *Водолазкин Е. Г*. О Толковой Палее, Златой Матице и «естественно-научных» компиляциях //ТОДРЛ 51 (1999). С. 80–90; *Он же*. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV вв.). SSS, 26. München: Sagner, 2000.

[1] По мнению Х. Ланта, 7-я глава *Лествицы* представляет собой христианское дополнение к истории, написанное славянским (возможно, русским) редактором *Палеи*. См.: *Lunt H*. Ladder of Jacob. P. 2.404–405.

[2] Данное исследование следует делению на главы и стихи, принятому в переводе Х. Ланта. Славянские цитаты приводятся по следующим публикациям рукописей:

Редакция А:

Ркп. S (Синодальная Палея. Син. 210) опубликована в: *Новицкий П. П*. Толковая Палея 1477 г. С. 100а — 107b.

сцена сна Иакова, и во сне он видит лестницу, обретая откровение, в котором Божий глас обещает ему Обетованную землю и благословение его потомкам. Во 2-й главе содержится длинная молитва Иакова, обращенная к Богу, в которой он рассказывает о дополнительных подробностях своего сна и просит Бога помочь ему истолковать сон. В 3-й главе говорится о том, что Бог посылает Иакову ангела Сариила в качестве толкователя. В 4-й главе Сариил сообщает Иакову, что его имя изменилось, и что теперь его зовут Израиль. Уже из этого краткого изложения становится понятным, что автор не ограничивается только описанием видения лестницы, а добавляет и адаптирует к своей теме также элементы других видений Иакова, в частности, мотив обретения патриархом нового имени во время его борьбы с ангелом при реке Иавок. В оставшихся трех главах *Лествицы* повествуется об эсхатологической интерпретации Сариилом сна Иакова, в ходе которой он подробно излагает адепту будущую историю человечества.

Кавод и *Паним*

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что предания о небесном двойнике, содержащиеся в *Лествице Иакова*, помещены в контекст хорошо знакомых мотивов, относящих-

---

Ркп. R (Румянцевская Палея. Рум. 455) опубликована в: *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины //Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, 3. СПб., 1862. С. 27–32.

Ркп. F (Крехивская Палея) опубликована в: *Франко И.* Апокріфи і легенди з українських рукописів //Monumenta Linguae Necon Litterarum Ukraino-Russicarum [Ruthenicarum]. В 5 т. Львов, 1896–1910. С. 1.108–120.

Редакция В:

Ркп. К (Коломенская Палея. Тр.-Серг. 38) опубликована в: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. В 2 т. СПб., 1863. С. 1.91–95 и в: Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. С. 153–166.

Ркп. Р (Соловецкая Палея. Сол. 653) опубликована в: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания. С. 138–149.

ся к символизму концепции Божией Славы (*Кавод*). Более того, как и авторы рассмотренных ранее рассказов, связанных с фигурами Еноха и Моисея, автор *Лествицы Иакова* тоже использует образный строй, имеющий отношение к понятию Божьего Лица (*Паним*). Возможно также, что в данном случае, как и в *Хейхалот Раббати*, *Пиркей де-рабби Элиезер* и у авторов *пиютов*, концепция *целем* заменена понятием *паним*. Принимая во внимание особую важность такого рода представлений для нашего исследования, нам следует приступить к их более глубокому изучению.

Символический смысл Божьих / ангельских лиц имеет большое значение для понимания рассматриваемого произведения, в особенности его 1-й главы. В этом тексте представлено описание сна Иакова, в котором он видит лестницу, состоящую из 12 ступеней, утвержденную на земле и своим верхом достигающую небес, по которой восходят и нисходят ангелы. К этому хорошо знакомому мотиву добавляются новые детали. В тексте *Лествицы Иакова* 1:3–10 содержится такое описание лестницы:

> И вот, лестница стояла на земле, а верх ее касался неба. И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня.[1] И было 12 ступеней, ведущих на верх лестницы, и на каждой из ступеней по два человеческих лица, справа и слева, всего 24 лица, по виду, как бюсты с плечами. И лицо посередине было больше всех остальных лиц, которые я видел, [сваянное] из огня, с руками и плечами, очень страшное, более чем другие 24 лица. И смотря на лестницу, я увидел

---

[1] Размышляя над этим стихом, Дж. Кугел отмечает, что «все, кто знаком с древнееврейским текстом Книги Бытия 28:12, сразу же поймут, как сформировался этот образ. В Библии говорится о том, что во сне Иаков увидел лестницу, своим верхом уходящую в Небеса, а слово "верх", "*рош*", в древнееврейском языке обычно используется также в значении "голова". Итак, в нашем славянском тексте (или, скорее, в древнееврейском тексте, с которого был сделан перевод), очевидно, имеется в виду библейский образ "верха" лестницы, при этом предполагается, что у лестницы в самом деле была голова, человеческая голова на самом верху. Таким образом, благодаря буквальному пониманию слов Библии "лестница стоит на земле, а верх ее касается неба", появилась небесная "голова" в нашем псевдоэпиграфе» (*Kugel J.* In Potiphar's House. P. 118).

ангелов Божьих, восходящих и нисходящих по ней. И Бог стоял над высшим лицом и взывал ко мне, говоря: «Иаков, Иаков!» И я сказал: «Вот я, Господи!» И Он сказал мне: «Земля, на которой ты спишь, Я дам ее тебе и семени твоему после тебя. И Я умножу твое семя...».[1]

Из этого текста мы узнаем, что на лестнице Иаков видит 24 человеческих лица вместе с верхними частями туловища, по два на каждой из ступеней. На вершине лестницы главный герой также созерцает еще одно человеческое лицо, «высеченное из огня»,[2] с плечами и руками.[3] По сравнению с другими лицами, это высшее огненное лицо выглядит «очень страшным». В тексте также представлен Бог, стоящий над высшим лицом и обращающийся к Иакову, называя его по имени. Создается впечатление, что Глас Божий[4] сокрыт за этим огненным лицом как особого рода Божественной «маской», из-за которой Господь возвещает Иакову о дарованной ему Обетованной земле.

Подобное описание небесного лица как огненного антропоморфного фасада, скрывающего Божество, напоминает об образном строе *Второй книги Еноха*, которая также пронизана мотивами, связанными с концепцией огненного лица. Как было уже упомянуто нами ранее, в 22-й главе *Второй книги Еноха*[5] содержится

---

[1] *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2.407.

[2] Ibid. P. 2.406.

[3] Э. Вольфсон указывает на возможную связь этого образа с концепцией, которую можно обнаружить в таргумах. Исследователь отмечает, что «небезосновательным выглядело бы сравнение истолкования текста Быт. 28:12, содержащееся в таргумах и мидрашах, со словами из апокрифического текста *Лествицы Иакова*... "И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня"» (*Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 114).

[4] Дж. Чарльзуорт отмечает, что в *Лествице Иакова*, как и «в некоторых других псевдоэпиграфах, голос больше не представляет собой просто некий звук, а превращается в гипостазированное существо». См.: рассуждения Чарльзуорта в: *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2.406.

[5] *2 Енох* 22:1–4 (пространная редакция): «Я видел образ лица Господа, подобного железу, раскаленному в огне и явленному вовне, и оно испускало искры и сверкало. Таким видел я лицо Господа. Но о лице Господа невозможно говорить, оно столь удивительное и внушающее

подробное описание лучезарного Божьего Лица. Бросающийся в глаза общий отличительный признак, характерный для обоих произведений, состоит в том, что Лицо во *Второй книге Еноха* также определяется словами «огненное»[1] и «страшное».[2] Еще одной параллелью служит тот факт, что как во *Второй книге Еноха*, так и в *Лествице Иакова* это Лицо понимается как светоносная божественная Форма.[3]

Ранее уже отмечалось, что такого рода огненная «маска Бога», обозначаемая в некоторых библейских текстах и сочинениях межзаветного периода как «Лицо», имеет прямое отношение к загадочной небесной сущности, известной как Слава Божья, или *Кавод*.[4] В рамках этой традиции подобное «Лицо» зачастую понимается

ужас и очень страшное. И кто я такой, чтобы рассказывать о непостижимом существе Господа, о Его лице, столь необычном и неописуемом? И сколь многочисленны Его заветы, и сколь многогранен голос, и престол Господа, превеликий и нерукотворный, и ангельские сонмы вокруг него, воинство херувимов и серафимов, и никогда не умолкающее песнопение. Кто может рассказать о Его прекрасном образе, никогда не меняющемся и неописуемом, и о Его великой славе? И я упал навзничь и покорился Господу» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.136).

[1] Ф. Андерсен в своем комментарии на *2 Енох* 22 отмечает сходство между огненным лицом во *Второй книге Еноха* и лицом, высеченным из огня, представленным в *Лествице Иакова*. Об этом см.: *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.137, n. 22d.

[2] В обоих славянских псевдоэпиграфах при описании Лица используются одинаковые славянские термины, такие как «лице», «огнена», «из огня», «страшно». См.: *Франко И.* Апокріфы і легенди. С. 1.109; *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 27; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания. С. 138; *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 1.91; Толковая Палея 1477 г. С. 100b; *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch P. 100–101.

[3] *DeConick A.* Seek to See Him. P. 104–105.

[4] Самое раннее свидетельство идентификации понятия *Кавод* с понятием *Паним* в Енохической традиции может быть обнаружено уже в 14-й главе *Книге стражей*, где Слава на престоле обозначается как Лицо. См.: *1 Енох* 14:21: «Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица самого Славного и Величественного» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 328).

как сияющий фасад этой Божественной манифестации.[1] Подобная тенденция к взаимозаменяемости образов *Паним* и *Кавод* обнаруживается уже в некоторых библейских текстах, таких как Книга Исхода 33:18–20, где в ответ на просьбу Моисея к Богу показать ему Его *Славу*, Бог говорит, что для людей нет возможности созерцать Божье *Лицо*.[2]

Во 2-й главе *Лествицы Иакова*, где говорится об обращении мистика к Богу за помощью в истолковании его сна, содержатся некоторые дополнительные ценные сведения о сне Иакова, благодаря которым становится понятным, что огненное Лицо в действительности ассоциируется здесь с Божьей Славой (*Кавод*). В тексте *Лествицы Иакова* 2:7–19, где Иаков обращается с молитвой к Богу, в которой он раскрывает подробности видения Лица, говорится следующее:

> Господь, Бог Авраама, Твоего творения, и Господь, Бог моих отцов Авраама и Исаака, ходивших пред Тобой в праведности! Ты восседаешь твердо на херувимах и огненном престоле славы... и многоочитые, которых я только что видел во сне, держат четвероликих херувимов, поддерживая также многоочитых серафимов, несущих весь мир под Твоей рукой, а их не несет на себе никто иной; Ты создал небеса во славу имени Твоего, распростертые на небесных облаках и сияющие под Тобой, чтобы под ними ходило солнце и скрывалось в ночи, и не могло бы казаться богом; (Ты) создал на них путь для луны и звезд; и Ты определил луне увеличиваться и уменьшаться, а звездам преходить, чтобы они не могли казаться богами. Пред лицом Твоей славы боятся шестикрылые серафимы, покры-

---

[1] Следует отметить, что уже в классическом описании Божьей Славы в Иез. 1:27 *Кавод* представлен напоминающим описание Лица в *Лествице Иакова*, а именно, изображается в виде огненного бюста: «от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него».

[2] Исх. 33:18–20: «Моисей сказал: покажи мне славу Твою (כבדך). И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою; и, кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею. И потом сказал Он: лица Моего (פני) не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых».

вающие ноги и лица свои крыльями, а остальными (крыльями) летающие и не прекращающие воспевать славословия:... Ты, которого я ныне восславляю новой (песнью)... Двенадцативерхий, двенадцатиликий, многоименный, огненный! Многозрачный святой! Свят, Свят, Свят, Иао, Иаова, Иаоил, Иао, Кадос, Хавод, Саваоф...[1]

В этом описании сразу бросаются в глаза некоторые знакомые детали. Из молитвы Иакова становится понятным, что его сон, в котором он созерцал огненное Лицо, на самом деле представляет собой видение Престола Божьей Славы. На возможность такой интерпретации указывают несколько отличительных признаков.

Во-первых, в молитве упоминаются «многоочитые» существа,[2] что служит аллюзией на האופנים, Колеса — особый класс Ангелов Престола, представленный в Книге пророка Иезекииля 1:18 как ангелы, «полные глаз». Во-вторых, в тексте говорится о том, что Бог сидит на огненном Престоле Славы. В-третьих, в этом видении содержится намек на ангельскую литургию и *Трисвятое*. В-четвертых, в тексте говорится о страхе ангельских сонмов, стоящих напротив пугающего огненного Лица и старающихся защититься от его сияния своими крыльями.[3] Мотив защиты ангелов от обжигающего сияния Божьего Престола представляет собой типичный теофанический признак, часто встречающийся в описаниях Божьей Славы, начиная с самых ранних свидетельств этой концепции, таких как Книга пророка Исайи 6:1–4 и вплоть до поздних мистических видений, нашедших свое отражение в *Третьей книге Еноха*, где говорится, что «на [небе] *Аравот* 660 тысяч мириад славных ангелов, высеченных из пламени огня, стоят напротив Трона Славы. Царь Славы прикрывает Свой Лик, ибо иначе твердь *Аравот* разорвется посередине из-за этого славного сияния...».[4] В-пятых, в рассматриваемом тексте также содержится

[1] *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2.408.

[2] *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.137.

[3] «Пред лицом Твоей славы боятся шестикрылые серафимы, покрывающие ноги и лица свои крыльями».

[4] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 286. О мотиве опасности созерцания Лица Бога см.: *Schäfer P.* The Hidden and Manifest God. P. 17; *Synopse* § 102, 159, 183, 189, 356.

особая терминология, ассоциирующаяся с концепцией Престола. Ранее уже упоминалось, что славянский текст *Лествицы Иакова*, возможно, представляет собой перевод, восходящий к оригиналу на семитском языке. К примеру, в тексте *Лествицы Иакова* 2:18 засвидетельствовано неславянское слово *Хавод*.[1] Переводчик этого текста на английский язык, Х. Лант, высказывает предположение, что это слово в славянском тексте, очевидно, представляет собой транслитерацию древнееврейского термина *Кавод*.[2]

Наконец, шестой отличительный признак состоит в том, что в этом тексте огненное Лицо явным образом идентифицируется с Божьей Славой. Так, из *Лествицы Иакова* 2:15 читатель узнает, что «пред лицом Твоей славы боятся шестикрылые серафимы...».

Очевидные признаки сходства между описаниями, обнаруживаемыми как в *Лествице Иакова*, так и во *Второй книге Еноха*, по-видимому, указывают на то, что в этих текстах представлена одна и та же концепция, в которой огненное Лицо ассоциируется с понятием Божьей Славы.

Еще одно свидетельство, подтверждающее предположение о возможной интерпретации огненного Лица на лестнице в *Лествице Иакова* как Божественного *Кавода*, можно обнаружить в изложении истории Иакова в таргумах. Как в *Таргуме Псевдо-Ионафана*, так и в *Таргуме Онкелоса* содержатся многочисленные упоминания Славы Господней при описании видения Иаковом лестницы. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 28:13–17 говорится:

> ...И вот, Слава Господня (יקרא דה׳) встала около него и сказала ему: «Я — Господь, Бог отца твоего Авраама и Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и твоим детям...». И Иаков восстал от сна и сказал: «Воистину Слава Шхины (יקר שכינתא) Господа обитает в этом месте, а я не знал этого». Он испугался и сказал: «Как страшно и славно это место! Это не обычное место, а святилище Имени Гос-

[1] Ркп. S — Хавод; Ркп. R — Хавод; Ркп. F — Хсавод. См.: Толковая Палея 1477 г. С. 101b; *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 28; *Франко И.* Апокріфы і легенди. С. 1.110.

[2] См.: *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2.408, n. 2i.

пода; и это (место) для молитвы, уместной для врат небес, утвержденных под Престолом Славы (כורסי יקרא)».[1]

В *Таргуме Онкелоса*[2] на Быт. 28:13–16 находит отражение подобное же предание, в котором встреча Иакова с Богом интерпретируется как видение Божественной Славы. В обоих рассказах, содержащихся в таргумах, Божья Слава, по-видимому, топологически находится на том же месте, которое в *Лествице Иакова* занимает высеченное из огня Лицо.

Предания о небесном двойнике

Исследователи ранее отмечали, что в *Лествице Иакова* огненное Лицо представляет собой не только Божью Славу, но также, по-видимому, и небесного двойника Иакова,[3] указывая при этом, что подобное предание о небесном *alter ego* патриарха представлено в тексте в довольно искаженном виде из-за долгой истории бытования этого текста в различных идеологических и лингвистических контекстах.[4] Для реконструкции подобной концепции в

[1] *Maher M.* Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 99–100; *Díez Macho A.* Targum Palaestinense in Pentateuchum. P. 195–197.

[2] «...и вот, Слава Господа стояла над ним, и Он сказал: "Я — Господь, Бог твоего Отца Авраама и Бог Исаака; землю, на которой ты спишь, Я дам тебе и твоим потомкам..." Иаков восстал от сна и сказал: "Воистину Слава Господа обитает в этом месте, а я не знал этого"» (*Grossfeld B.* The Targum Onqelos to Genesis. ArBib, 6. Wilmington: Michael Glazier, 1988. P. 104; *Aberbach M., Grossfeld B.* Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text. Denver: Ktav, 1982. P. 171).

[3] *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 135–151, esp. 143.

[4] К. Беттрих отмечает, что из-за сложности образного строя, связанного с концепцией небесного двойника в *Лествице Иакова*, в процессе адаптации этого сочинения к другому языковому и культурному контексту у людей, осуществлявших эту передачу текста, возникали определенные проблемы. Исследователь справедливо замечает, что «в данном случае идея небесного двойника в целом выражена сложным и неясным образом. Возможно, для славянских переводчиков и редакторов она мог-

Лествице Иакова поэтому требуются довольно значительные усилия. В большинстве исследований, в том числе и в нашем, ученые в своих предварительных попытках такой реконструкции вынуждены во многом полагаться на более поздние источники, содержащиеся в таргумах, талмуде и мидрашах, в которых концепция небесного двойника Иакова представлена более отчетливо.[1]

Ученым, внесшим, возможно, наибольший вклад в реконструкцию преданий о небесном двойнике в *Лествице Иакова*, является Дж. Кугел. Размышляя над терминологическими особенностями 1-й главы рассматриваемого текста, он высказывает мнение, что его авторам было, по-видимому, известно предание об איקונין Иакова, утвержденном на небесах. Исследователь обращает внимание на комментарий переводчика этого сочинения на английский язык Х. Ланта, отметившего в процессе изучения проблемы языка его оригинала, что слово, использованное в *Лестнице Иакова* для обозначения большого «бюста» на лестнице, выглядит несколько необычным. По мнению Х. Ланта, «ни в одном другом славянском тексте слово *лице* не используется для обозначения “статуи” или “бюста” (1:5 и т. д.), а также не обнаруживается и семитских параллелей такого словоупотребления».[2] Споря с этим утверждением Ланта, Дж. Кугел высказывает предположение о возможности существования подобного рода семитской параллели. По его мнению, этим термином может быть слово из мишнаитского древнееврейского языка — איקונין, заимствованное из греческого, которое в некоторых раввинистических текстах в самом деле используется для обозначения «лица».[3] Кугел отмечает, что основное значение слова איקונין, а именно «портрет» или «бюст»,[4] сохра-

---

ла быть уже совершенно непонятной». См.: *Böttrich C.* Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer in the Ladder of Jacob//JSP 23 (2014). P. 296–297.

[1] *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 112–124; *Von Heijne C. H.* The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010. P. 171 ff., 356 ff.

[2] *Lunt H.* The Ladder of Jacob. P. 2.403.

[3] *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 119.

[4] По мнению Р. Нейс, «вполне возможно, что выражение “лицо Иакова” используется здесь в более общем смысле, обозначая образ или

нено во многих случаях его употребления раввинистическими авторами, и в особенности в словосочетании *'iqonin shel 'abiv* («Лик Его Отца»).[1] Принимая во внимание такого рода лингвистические параллели, Дж. Кугел утверждает, что «вряд ли остаются сомнения в том, что автор нашего псевдоэпиграфа в своей попытке решить вопрос "перевода" библейской фразы "его / ее голова достигала Небес", переформулировал ее на основании фразеологического оборота из мишнаитского древнееврейского языка как "его [Иакова] *iqonin* достигал Небес", и такое словоупотребление способствовало появлению небесного бюста или портрета на Божьем Престоле».[2]

Я. Фоссум также допускает[3] присутствие следов использования слова *iqonin* в *Лествице Иакова*, заявляя, что «у нас есть все основания воспринимать огненный бюст действующего лица этой истории как небесный "образ" Иакова».[4] К. Беттрих в своей недавно опубликованной работе также осторожно высказывается в поддержку присутствия предания о небесном двойнике в нашем славянском псевдоэпиграфе, отмечая, что «подобный подход к интерпретации *Лествицы Иакова*, а именно принимая во внимание представление о небесном двойнике, предоставляет возможность

подобие Иакова, под чем могла подразумеваться вся его фигура или бюст. Изображения бюста или портрета в медальоне были широко распространены в повседневной жизни, а также в погребальном и религиозном искусстве позднеантичного и византийского периодов, и на такого рода изображениях, при особом внимании к чертам лица представленного человека, изображались также верхняя часть тела и руки». См.: *Neis R.* Embracing Icons. P. 42.

[1] *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 119.

[2] Ibid.

[3] См. также: *Rowland C.* John 1:51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 500–507; *Von Heijne C. H.* The Messenger of the Lord. P. 177–178.

[4] *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 143, n. 30. Ранее мы уже высказывали предположение о присутствии концепции небесного двойника в *Лествице Иакова*. О наших доводах в пользу существования такого предания в этом сочинении см.: *Orlov A.* The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob. P. 399–419.

лучше понять характерные особенности раввинистического иудаизма».[1] Исследователь обращает внимание на еще одну очень важную деталь, которая может служить указанием на роль огненного лица как небесной личности Иакова, а именно подчеркнутое разграничение в тексте между представлениями об этом загадочном лице и о Боге. Размышляя над этой особенностью рассматриваемого текста, Беттрих отмечает, что в нем «Бог стоит "над высшим лицом" и, по-видимому, обращается к Иакову из тайного места за ним, так что огненное лицо на самом деле представляется Иакову явлением самого Бога».[2]

Еще одна важная отличительная черта *Лествицы Иакова*, подтверждающая возможность того факта, что огненное лицо и на самом деле может служить выражением небесного образа Иакова, его *iqonin*, — это мотив враждебности восходящих и нисходящих ангелов, той самой темы, которая, как мы уже ранее выяснили, зачастую сопровождает предания о *целем* патриарха в раввинистических рассказах об Иакове. Эта тема ангельской враждебности раскрывается в 5-й главе этого сочинения, где ангел-толкователь объясняет адепту его видение. Так, в 5-й главе *Лествицы Иакова* ангел истолковывает патриарху смысл видения лестницы следующим способом:

> Так он [ангел-толкователь] говорил мне [Иакову]: «Ты видел лестницу с двенадцатью ступенями, и на каждой ступени было два человеческих лица, меняющие свой вид. Лестница — это сей век, и двенадцать ступеней — это периоды сего века. Двадцать четыре лица — это цари беззаконных народов сего века. При этих царях истязаемы будут дети твоих детей и потомства твоих сыновей. Они восстанут на беззаконие твоих внуков и опустошат это место четырьмя нашествиями... из-за грехов твоих внуков. И во владении твоих прадедов будет воздвигнут чертог в храме имени Бога твоего и (Бога) отцов твоих, и из-за гнева на потомков твоих он придет в запустение к исходу четвертого века сего, ибо ты видел четыре лица, первое из которых выступало среди ступеней... ангелов восходящих и нисходящих, и лица среди ступеней. Всевышний возвысит царя

[1] *Böttrich C.* Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer. P. 297.
[2] Ibid.

из внуков брата твоего Исава, и он примет всю власть над племенами земли, которые причинят зло семени твоему...».[1]

Согласно этой интерпретации ангела, 12 ступеней лестницы представляют собой 12 периодов «века сего», в то время как 24 «меньших» лиц символизируют 24 царя нечестивых народов. Восходящие и нисходящие ангелы интерпретируются как ангелы-хранители народов, враждебных Иакову и его потомкам. Перемещения ангелов или их «восхождения», по-видимому, в этом тексте служат обозначением враждебных атак по отношению к Израилю. Ранее исследователями уже отмечалось, что на эти откровения исторического характера с их «четырьмя нашествиями» оказала влияние четырехчастная схема антагонистических империй из видения, представленного в Книге пророка Даниила, а также сам способ представления отличительных признаков этих империй в видении Даниила (и особенно последнего из четырех царств — Рима, символом которого служит фигура Исава).[2]

Учитывая, что описания царств в *Лествице Иакова* были искажены из-за долгой истории прохождения текста через разные идеологические контексты, более ясное представление о тех же самых мотивах мы могли бы получить на основании изучения некоторых раввинистических источников. Дж. Кугел отмечает, что в некоторых раввинистических текстах, содержащих историю о

---

[1] *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2.409.

[2] В отношении подобного рода связей Кугел подчеркивает, что «тот же самый мотив [четырех империй], очевидно, присутствует и в *Лествице Иакова*. В данном случае также именно посредством видения Иаковом лестницы даруется откровение "князей беззаконных народов", которые будут править Израилем, и если в этом тексте и не содержится конкретного указания на то, сколько будет этих народов, в нем, тем не менее, говорится (как мы видели ранее) о четырех "подъемах" и "нисхождениях", которые принесут беды потомкам Иакова. В самом деле, этот текст продолжается аллюзией на последнюю из четырех империй, Римскую: "Всевышний возвысит царя из внуков брата твоего Исава, и он примет всю власть над племенами земли, которые причинят зло семени твоему". То, что Исав нередко представляет Рим в сочинениях периода Второго Храма, — хорошо известный факт» (*Kugel J.* The Ladder of Jacob // HTR 88 (1995). P. 214).

видении Иаковом лестницы, обнаруживается похожий мотив восприятия восходящих и нисходящих ангелов как враждебных народов.[1] Так, к примеру, в *Ваикра Рабба* 29:2 присутствует такое толкование сна Иакова:

> Рабби Нахман начал свое толкование с такого текста: И ты, раб Мой Иаков, не бойся (Иер. 30:10). Это сказано о самом Иакове, о котором написано: И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле... и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней (Быт. 28:12). Эти ангелы, объяснил Рабби Самуил бар Нахман, — Князья, хранители народов мира. Ибо Рабби Самуил бар Нахман сказал: Этот стих наставляет нас в том, что Святой, будь Он Благословен, показал нашему отцу Иакову Князя Вавилона, поднявшегося по семидесяти ступенькам лестницы, Князя Мидии, поднявшегося по пятидесяти двум ступенькам, Князя Греции, поднявшегося по ста восьми ступенькам, в то время как Князь Едома поднялся на столько ступенек, что Иаков даже не знал, сколько их было. Вследствие этого наш отец Иаков испугался. Он думал: Возможно ли, чтобы этот Князь никогда не был низвергнут? Сказал ему Святой, будь Он Благословен: И ты, раб Мой Иаков, не бойся. Даже если он поднимется настолько, что сядет возле Меня, Я низвергну его оттуда! Поэтому и написано: Но хотя бы ты, как орел, поднялся высоко и среди звезд устроил гнездо твое, то и оттуда Я низрину тебя. Рабби Берекия и Рабби Хельбо, и Рабби Шимон бар Йохай, от имени Рабби Меира сказали: Этот текст наставляет нас в том, что Святой, будь Он Благословен, показал Иакову Князя Вавилона, восходящего и нисходящего, Князя Мидии, восходящего и нисходящего, Князя Греции, восходящего и нисходящего, и Князя Едома, восходящего и нисходящего.[2]

---

[1] *Kugel J.* The Ladder of Jacob. P. 214.

[2] *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.370. См. также: *Шмот Рабба* 32:7: «Бог показал Иакову ангелов-хранителей каждой из империй, ибо сказано: "И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле" (Быт. 28:12). Он показал ему, сколько народов, наместников и правителей поднимутся в каждом из царств, и Он показал как их восхождение, так и их падение, в соответствии со сказанным: "И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней..."» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 3.411).

Похожая интерпретация мотива восходящих и нисходящих ангелов как политических образований, враждебных Израилю, обнаруживается в *Мидраше на Псалмы* 78:6:

Рабби Берекия, Рабби Леви и Рабби Шимон бен Йосе учили от имени Рабби Меира о том, что Святой, будь Он Благословен, показал Иакову лестницу, по которой Вавилон взошел на семьдесят ступенек и упал, Мидия взошла на пятьдесят две ступеньки и упала, Греция взошла на сто восемь ступенек и упала. Однако когда взошел Едом выше их всех, Иаков увидел все это и испугался. Святой, будь Он Благословен, сказал ему: И ты, раб Мой Иаков, не бойся (Иер. 30:10). Как все прежние пали, так падет и это царство.[1]

---

[1] *Braude W. G.* The Midrash on Psalms. P. 2.26–27. В 23-й главе *Песикты де-Рав Кахана* содержится почти такое же предание: «Рабби Нахман полагал, что это относится к эпизоду из жизни Иакова, когда он увидел во сне: вот, лестница... и вот, Ангелы Божии (Быт. 28:12). Эти ангелы, согласно мнению Рабби Самуила бар Рабби Нахман, были князьями народов земли. Далее, как говорил Самуил бар Нахман, этим стихом доказывается, что Святой показал нашему отцу Иакову князя Вавилона, поднявшегося по семидесяти ступенькам лестницы, а затем слезшего с нее; князя Мидии, поднявшегося по пятидесяти двум ступенькам и ни одной более; князя Греции, поднявшегося по ста восьми ступенькам и ни одной более; и князя Едома, поднимавшегося и поднимавшегося, никто не знает по какому количеству ступенек. При виде того, как поднимался Едом, наш отец Иаков испугался и сказал: "Неужели этот князь никогда не сойдет вниз?" Святой ответил: "Не страшись, Израиль (Иер. 30:10). Даже если (как будто такие вещи вообще случаются) ты увидишь, что он сел возле Меня, Я его низрину оттуда"» (*Braude W. G., Kapstein I. J.* Pesikta de-Rab Kahana. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1975. P. 353). См. также *Зогар* I.149b: «И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней; это относится к Князьям, управляющим всеми народами, которые восходят и нисходят по этой лестнице. Когда Израиль совершает грехи, лестница понижается, и Князья поднимаются по ней; но когда Израиль праведен, лестница удаляется, и все Князья остаются внизу и лишаются своих владений. Таким образом, Иаков увидел в своем сне владычество Исава и владычество других народов. Согласно другому толкованию, ангелы восходили и нисходили по верху лестницы; ибо когда был удален верх, лест-

В этих текстах признаки сходства с видением из Книги пророка Даниила еще очевиднее, чем в *Лествице Иакова*, поскольку хорошо известная четырехчастная структура в данном случае представлена Вавилоном, Мидией, Грецией и Едомом, т. е. империями, нередко ассоциирующимися в комментариях на Книгу пророка Даниила с четырьмя зверями из 7-й главы этой пророческой книги.[1] Дж. Кугел отмечает, что в этих источниках, как и в *Лествице Иакова*, «четыре зверя [из видения пророка Даниила] трансформировались в "ангелов Божьих", о которых говорится, что они восходили и нисходили по лестнице, увиденной Иаковом».[2]

Эта особая тема ангелов на лестнице, настроенных враждебно по отношению к Иакову и его потомкам, с их восхождениями и нисхождениями, возможно, служит дополнительным свидетельством того факта, что авторам *Лествицы Иакова* был знаком мотив ангельского сопротивления, игравший ключевую роль в преданиях о небесном двойнике. Важно также отметить, что традиция небесных двойников в *Лестнице Иакова* распространяется и на антагонистических фигур, а именно на враждебные Израилю империи, которые представлены здесь своими ангельскими «покровителями». Мы уже встречали подобное же сочетание концепций в 7-й главе Книги пророка Даниила, где небесная личность в виде Сына Человеческого была также противопоставлена небесным идентичностям враждебных народов, представленных в виде четырех «зверей».

Сариил

В *Лествице Иакова* можно обнаружить также некоторые характерные ангелологические концепции, подобные тем, что присутствуют в рассмотренных ранее преданиях о небесных двойниках,

---

ница понизилась, и взошли Князья, но когда верх был вновь приставлен, лестница повысилась, и они остались внизу» (*Sperling H., Simon M*. The Zohar. P. 2.79–80).

[1] См.: *Kugel J*. Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 363.

[2] *Kugel J*. The Ladder of Jacob. P. 215.

содержащихся в произведениях, посвященных фигуре Еноха. Один из таких отличительных признаков, общих для рассказа об Иакове в *Лествице Иакова* и Енохических преданий, отраженный в 71-й главе *Первой книги Еноха* и 22-й главе *Второй книги Еноха*, — это фигура ангела Сариила, известного в некоторых иудейских источниках также под именами Фануил и Уриил.[1]

Как отмечалось нами ранее, во *Второй книге Еноха* Веревеил (Уриил) играет важнейшую роль в процессе обретения адептом его небесного двойника. В 71-й главе *Первой книги Еноха* тот же самый ангельский служитель, в данном случае выступающий под именем Фануил, также очевидным образом присутствует во время обретения мистиком своей высшей личности. Несмотря на то, что в *Лествице Иакова* нет прямого указания на присутствие ангела по имени Уриил или Фануил, он участвует в событиях под еще одним своим именем — Сариил, и появляется в виде ангельского существа, истолковывающего сон Иакова и возвещающего ему о его новом небесном статусе, что символически представлено в тексте как изменение имени патриарха, которого отныне будут звать Израиль.

Во 2-й главе *Лествицы Иакова* главный герой обращается к Богу с молитвой о помощи ему в истолковании его сна. Далее в 3-й

---

[1] Дж. Смит отмечает, что в пяти случаях в *Первой книге Еноха* (40:9; 54:6; 71:8–9, 13; и все эти упоминания содержатся в *Книге образов*), Фануил заменяет Уриила в списке четырех архангелов. Исследователь также указывает на тот факт, что в то время как Сариил — сравнительно редко встречающаяся ангельская фигура, его имя, по-видимому, зачастую служит для обозначения ангела Уриила, как это происходит в *1 Енох* 9:1 (*Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.708–709). Обсуждение иудейских традиций об ангеле Урииле-Сарииле-Фануиле см. в: *Greenfield J.* Prolegomenon // *Odeberg H.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. New York: Ktav, 1973. P. XXXIV–XXXV; *Lunt H.* Ladder of Jacob. P 2.405, n. 10; *Milik J.* The Books of Enoch. P. 170–174; *Olyan S.* A Thousand Thousands Served Him. P. 105–109; *Smith J.* The Prayer of Joseph // Religions in Antiquity. P. 227, 270; *Vermes G.* The Archangel Sariel: A Targumic Parallel to the Dead Sea Scrolls // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults / Ed. J. Neusner. SJLA, 12.3. Leiden: Brill, 1975. P. 159–166; *Idem.* The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13.

главе говорится, что Бог отвечает на молитву Иакова, повелев Сариилу, «начальнику тех, кто приносит радость», помочь Иакову понять смысл его сна. Далее в тексте представлена ангелофания Сариила, являющегося патриарху ради сообщения ему о его новом ангельском имени и статусе.

Появление Сариила / Уриила / Фануила в качестве ангела, наставляющего Иакова, борющегося с ним и возвещающего ему о его новом ангельском имени, засвидетельствовано в некоторых других источниках, таких как *Таргум Неофити* и *Молитва Иосифа*. Как мы помним, в *Молитве Иосифа* Иаков заявляет, что «Уриил явился и молвил, что я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова. Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня...».[1] В раввинистических источниках Сариил / Уриил также представлен в виде ангела, борющегося с Иаковом и возвещающего ему о его новом ангельском имени. Так, в *Таргуме Неофити* на Быт. 32:25–31 содержится такое предание:

> И остался Иаков один; и ангел Сариил (שריאל) боролся с ним под видом человека и заключал его в свои объятия до того времени, пока не взошла заря. Когда он увидел, что не может одолеть его, он коснулся впадины его бедра, и впадина бедра Иакова онемела в борьбе с ним. И он сказал: «Отпусти меня, ибо приближается заря и время для ангелов в вышних возносить хвалы, а я — глава возносящих хвалы (ואנא ריש למשבחיא)». И он сказал: «Не отпущу тебя, пока ты не благословишь меня». И он сказал ему: «Как твое имя?» И он ответил: «Иаков». И он сказал: «Не будешь более ты называться Иаковом, но Израилем, ибо ты заявил о верховенстве с ангелами пред Господом и с людьми, и ты взял верх над ними». И Иаков спросил его, сказав: «Прошу тебя, скажи твое имя»; и он сказал: «Зачем ты теперь спрашиваешь мое имя?» И он благословил его там. И Иаков назвал то место Фануил (פניאל), ибо: «Я видел ангелов из тех, кто предстоит пред Господом лицом к лицу, и моя жизнь сохранилась».[2]

[1] *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.713.
[2] *McNamara M.* Targum Neofiti 1: Genesis. P. 158.

Исследователи ранее отмечали, что «в религиозных кругах, идеи которых представлены текстами Енохической *Книги образов*, рукописей Кумрана и *Таргума Неофити*, ангельский оппонент Иакова выступает в роли одного из четырех небесных князей, и его зовут либо Сариил, либо Фануил».[1] По-видимому, *Лествица Иакова* также принадлежит к подобного рода ангелологической традиции.

В *Таргуме Неофити* и *Фрагментарном Таргуме*[2] на Быт. 32:27 Сариил представлен как «начальник тех, кто приносит радость» (ריש למשבחיא). В *Лествице Иакова*, по-видимому, также присутствует аллюзия на этот титул. В тексте *Лествицы* 3:2 Сариил назван «старейшина услаждаемых»,[3] что можно интерпретировать как «начальник тех, кто приносит радость».[4]

Вполне возможно, что на формирование образа Уриила / Сариила / Фануила в *Лествице Иакова* оказала влияние Енохическая традиция, и даже в еще большей степени, чем на тексты таргумов, так как в *Лествице* мотив борьбы с ангелом совершенно отсутствует и заменен на мотив интерпретации сна Иакова Сариилом. По-видимому, в *Лествице Иакова* ангел Сариил / Уриил принимает на себя традиционные «Енохические» обязанности ангела-толкователя.

Владыки Лица

В *Лествице Иакова* и в *Молитве Иосифа* процесс идентификации Иакова со своим небесным двойником, ангелом Израилем, вклю-

---

[1] *Vermes G.* The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13; *Smith J.* Prayer of Joseph. P. 2.709.

[2] *Klein M. L.* The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. P. 1.59, 2.22.

[3] Ркп. S, R, F. См.: Толковая Палея 1477 г. С. 101b; *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 28; *Франко И.* Апокріфи і легенди. С. 1.110.

[4] См.: *Цейтлин Р. М.* Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). М., 1994. С. 477; *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. В 3 т. М., 1989. С. 3.1266.

чает в себя посвящение его в новый статус и встречу с ангелом Сариилом / Уриилом, известным также по другим текстам как Фануил, Ангел Божьего Присутствия или Лица. Такая же последовательность событий наблюдается и в Енохических рассказах, в которых Уриил (Веревеил) выступает в роли главного небесного проводника для другого выдающегося мистика, также получившего знание о своем небесном двойнике, а именно Еноха-Метатрона. Как было показано ранее, в обоих преданиях Уриил / Сариил / Фануил предстает как проводник, помогающий мистикам в обретении ими своей небесной личности или идентификации с ней. Зачастую в ходе подобного рода взаимодействий мистики наделяются ролями и функциями этих ангельских служителей Божьего Присутствия.

Принимая во внимание все эти мотивы, можно предположить, что процесс единения мистика с его небесным двойником, по-видимому, выражается в процедуре превращения в *Сар ха-Паним*, одного из ангельских Князей Божьего Присутствия или Лица, очень важной небесной должности, обязанности которой нередко бывают представлены в различных источниках, принадлежащих традиции *Меркавы*.

Утверждение мистика в его должности *Сар ха-Паним* окружено знакомыми деталями традиций небесных двойников. Так, в тексте *2 Енох* 22:6–10 обряд посвящения Еноха в одного из Князей Присутствия происходит пред огненным Лицом Господа. Благодаря этой встрече, Енох преображается в облеченное славой существо. Следует отметить, что после этой процедуры Енох обращает внимание на то, что он «стал как один из славных», и что между ними и патриархом нет больше «различия по виду».[1] Последняя фраза характеризует переход Еноха в состояние его новой идентичности — как «одного из славных». Эта роль, возможно, имеет отношение к его ангельскому двойнику, а также служит указанием на то, что земная внешность / лицо Еноха претерпела радикальное изменение, и что мистик теперь обрел новое «лицо», отражающее или имитирующее Лицо Бога.[2] Нет никаких сомнений в том, что

---

[1] *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.139.

[2] Таким образом, мистик становится отражением или даже зримым выражением Лица / *Кавод*, своего рода его наместником. К. Моррей-Джо-

одним из отличительных признаков, общих для обоих «лиц», служит их светоносность.

Ранее в нашем исследовании уже обсуждалось, что в тексте славянского апокалипсиса содержится указание, что лицо Еноха было наделено тем же самым свойством светоносности, как и Божье Лицо. В 37-й главе *Второй книги Еноха* говорится, что Господь призвал одного из Своих ангелов, чтобы остудить лицо Еноха перед его возвращением на землю. Ангел, который «был белым, как снег», остудил лицо патриарха своими ледяными руками. Сразу же после этой процедуры Бог поведал Еноху, что, если бы его лицо не остудили таким способом, никто из людей не смог бы смотреть на его лицо. Такого рода остужающая процедура служит указанием на то, что преображение Еноха в служителя Божьего Лица предполагает трансформацию лица мистика в огнеподобную сущность, похожую на Божью Славу. Подробное описание этого процесса можно обнаружить также в еще одном «Енохическом» источнике, *Сефер Хейхалот*, уже рассмотренном ранее в нашем исследовании, где представлено преображение Еноха-Метатрона, Владыки Божьего Присутствия, в огненное существо.

Вполне возможно, что упоминание небесного двойника Иакова в форме его образа, запечатленного на Престоле Славы, также служит выражением идеи о том, что небесный Иаков стал одним из служителей Лица. Такая интерпретация, вероятно, уже присутствует в библейском рассказе, в котором особо подчеркивается то, что Иаков видел Бога *лицом к лицу*.[1] Более того, в некоторых преданиях об Иакове патриарх, как и Енох-Метатрон, явным образом представлен как Владыка Божьего Лица. Мы узнаем об этом

унс отмечает, что «мы можем обнаружить существование древнего предания о восхождении на небеса праведного персонажа, созерцавшего видение Божественной Славы (*Кавод*) на Меркаве, преображенного в ангельское существо и воцарившегося в качестве небесного наместника, и, таким образом, идентифицирующегося с Ангелом, носителем Имени Божьего. Это существо либо само становится Славой (*Кавод*), либо близко ассоциируется с ней и функционирует в качестве второй, посреднической силы на небесах» (*Morray-Jones C. R. A.* Transformation Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition // JJS 43 (1992). P. 10–11).

[1] Быт. 32:30: «я видел Бога лицом к лицу (פנים אל - פנים)».

титуле из *Молитвы Иосифа* 8,[1] где Иаков-Израиль[2] сам объявляет о своем особом статусе в роли *Сар ха-Паним*, указывая на то, что он — «первый служитель пред лицом Бога».[3]

Не представляется случайностью тот факт, что совершение обряда, в процессе которого Иаков превращается в небесное существо, предполагает присутствие еще одного служителя Лица, ангела Сариила, чье другое имя, Фануил,[4] отражает его близость к Божьему Лицу. Как было упомянуто ранее, описания такого рода обряда посвящения появляются уже в Енохических текстах, где Сариил / Уриил / Фануил (наряду с еще одним Ангелом Присутствия, Михаилом)[5] принимает активное участие в посвящении в эту должность еще одного выдающегося служителя Божьего Лица — Еноха-Метатрона.

Следует отметить, однако, что в описании идентификации Иакова с его *alter ego* в форме *Сар ха-Паним*, по-видимому, отсутствует одна очень важная деталь, представляющая собой отличи-

---

[1] Предание об Иакове как Князе Присутствия, по-видимому, нашло свое отражение также в *Таргуме Онкелоса* на Быт. 32:29: «Затем он сказал: "Не будешь ты более именоваться Иаковом, но будешь Израилем; ибо ты — князь пред Господом и среди людей; следовательно, ты одержал победу"» (*Grossfeld B.* The Targum Onqelos to Genesis. P. 116).

[2] Г. Вермеш отмечает, что в *Таргуме Неофити* объясняется этимология слова «Израиль» как происходящего от שרר — «править, княжить» (*Vermes G.* The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13).

[3] *Gieschen C.* Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence. AGAJU, 42. Leiden; Boston: Brill, 1998. P. 141–142.

[4] Тот факт, что Сариил / Уриил / Фануил известен под несколькими разными именами, возможно, указывает на роль этого ангела как небесного двойника, подобно тому как подобной ролью наделены другие служители Лица, такие как Иаков / Израиль, Енох / Метатрон, и, возможно, Мелхиседек / Михаил. Об идентификации Михаила с Мелхиседеком см.: *Davila J. R.* Melchizedek, Michael, and War in Heaven // SBLSP 35 (1996). P. 259–272; *Hannah D. D.* Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity. WUNT, 2.109. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1999. P. 70–74.

[5] С. Олиен приводит высказывание Раши, в котором «"Ангел Присутствия" из Ис. 63:9 идентифицируется как архангел Михаил, Князь Присутствия» (*Olyan S.* A Thousand Thousands Served Him. P. 108).

тельную особенность обряда наделения мистика такими ангельскими полномочиями, а именно превращение тела и лица адепта в светоносную сущность. Авторы *Лествицы Иакова* и *Молитвы Иосифа*, так же как и библейской версии рассказа о видении Иакова, хранят молчание относительно того, преобразилось ли его лицо и тело. Тем не менее, подобное предание можно обнаружить в еще одном псевдоэпиграфическом сочинении, содержащем повествование об истории Иакова, а именно *Апокрифе об Иосифе и Асенет*. В этом псевдоэпиграфе говорится о том, что тело Иакова, подобно телу преображенного Еноха-Метатрона, отличалось ангелоподобными качествами.[1]

Сын Человеческий как путь и сосуд небесных двойников?

Ранее в нашем исследовании уже отмечалось, что в раввинистических источниках ангелы зачастую представлены перемещающимися между двумя персонами Иакова, небесной и земной, образуя собой своеобразную ангельскую лестницу, связывающую обе личности патриарха. Более того, в некоторых из этих рассказов Иаков сам изображается в виде лестницы, связывающей его земную и небесную идентичности. Мы уже встречались с подобного рода интерпретацией в тексте *Берешит Рабба* 68:12, где один из

[1] В начале второй части *Апокрифа об Иосифе и Асенет* содержится интересное описание посещения Иакова Асенет и Иосифом. В *Иос. Асен.* 22:7–8 говорится, что, когда Асенет увидела Иакова, она «поразилась красоте его... глаза его были веселы и блестящи, и были мышцы его, и плечи его, и руки его, как у ангела, а бедра его, и голени его, и ноги его — как у исполина. И как раз таков был Иаков, каков человек, который с Богом померился силой. И увидела его Асенет, и обомлела, и поклонилась ему лицом до земли». См.: *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 122. Размышляя над этой сценой, Дж. Брук высказывает предположение, что «для тех, кто мог не понять символического смысла этого текста, автор явно идентифицирует тело Иакова с телом ангела» (*Brooke G.* Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth. P. 171).

авторитетных раввинистических учителей высказывает мнение, что ангелы восходили и нисходили по лестнице (בסולם), в то время как другой заявляет, что они восходили и нисходили по Иакову (ביעקב).[1]

В своем комментарии на этот раввинистический текст Дж. Смит высказывает предположение, что «интерпретация Рабби Яная слова בו как ביעקב предполагает мотив превращения Иакова в существо космических масштабов,[2] и эта тема присутствует также в аллюзии автора четвертого Евангелия на видение лестницы[3]... и, возможно, в предании о Метатроне[4] как персонифицированной лестнице Иакова в поздней мистической литературе».[5]

Такое предание, в котором адепт сам превращается в космическую лестницу, приводит нас к совершенно новому аспекту концепции небесного двойника, к более глубокому изучению которо-

---

[1] См.: *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 2.626.

[2] По мнению Дж. Кугела, подобного рода представление о том, что Иаков служит воплощением лестницы, возможно, присутствует уже в *Лествице Иакова*. Исследователь высказывает предположение, что в этом произведении верх, или «голова» лестницы, превращается в *iqonin* Иакова. Кугел отмечает, что «"Голова" Иакова, посредством лестницы, как бы достигает небес, или, как выражает эту идею автор псевдоэпиграфа, образ его головы находится наверху лестницы, или, возможно, такой образ восходит по лестнице на небеса и благодаря этому ангелы могут восходить и нисходить, передвигаясь между небесной головой Иакова и его земной головой, по-видимому, восторгаясь обеими. В любом случае, совершенно очевидно, каким образом это превращение "головы" лестницы в человеческую голову (свидетельства чего мы обнаруживаем в псевдоэпиграфе) могло привести к представлению о том, что на небесах существовало некое подобие лица, *iqonin*, Иакова» (*Kugel J.* In Potiphar's House. P. 118–119).

[3] *Burney C. F.* The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxford: Clarendon, 1922. P. 115 ff.; *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 33–42.

[4] *Odeberg H.* 3 Enoch. P. 123.

[5] *Smith J.* Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions. Leiden: Brill, 1978. P. 59. Смит высказывает предположение, что аллюзия на подобного рода идею, возможно, содержится в произведении Филона Александрийского *О сновидениях* I, 146 ff. и в *Герметическом Корпусе* IV, 4 и X, 25 (*Smith J.* Map is not Territory. P. 59).

го нам и следует обратиться в следующих разделах этой главы нашего исследования.

Несмотря на то, что возможные затруднения в наших изысканиях могут быть связаны с проблемой сложности датировки преданий, обнаруживаемых в раввинистических источниках, в том числе и тексте из 68-й главы *Берешит Рабба*, дополнительные доказательства в пользу древности мотива Иакова как космической лестницы, по-видимому, содержатся в Евангелии от Иоанна, в котором такая концепция датируется периодом не позднее конца I — начала II в. н. э.

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что мотив ангельской лестницы Иакова в тексте 1-й главы Евангелия от Иоанна помещен в контекст предания о Сыне Человеческом,[1] которое, как нам уже известно, представляет собой еще одно из важнейших направлений богословия посредничества, также связанного в иудейских псевдоэпиграфах с концепцией небес-

[1] По мнению большинства исследователей, предание о Сыне Человеческом в первой главе Евангелия от Иоанна представляет из себя позднейшее добавление к основному тексту. Обсуждая эту проблему, Р. Браун утверждает, что «в самом конце этой части текста, где говорится о призвании учеников в долине реки Иордан, обнаруживается стих, который в течение долгого времени озадачивал комментаторов как никакой другой из стихов четвертого Евангелия. Первый вопрос, возникающий относительно стиха 1:51, состоит в том, всегда ли он принадлежал к тому контексту, в котором он обнаруживается в доступном нам тексте. Существуют некоторые указания на то, что ответ на этот вопрос может быть отрицательным» (*Brown R. E.* The Gospel According to John. 2 vols. AB, 29–29A. Garden City, NY: Doubleday, 1966. P. 1.88). К. Роуленд также считает стих из Ин. 1:51 позднейшим добавлением, отмечая, что «текстом Ин. 1:51 заканчивается первая глава Евангелия, и он представляет собой смысловую кульминацию многих христологических тем, содержащихся в предшествующих стихах, хотя это, возможно, не связанное с основным текстом изречение, возникшее на ранних стадиях истории христианства и добавленное к тексту Евангелия в том месте, где мы находим его сейчас» (*Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 500). О стихе Ин. 1:51 как позднейшем добавлении см. также: *Bultmann R.* The Gospel of John. Philadelphia: Westminster, 1971. P. 105–106; *Neyrey J. H.* The Jacob Allusions in John 1:51 //CBQ 44 (1982). P. 586–605.

ного двойника. В тексте Ин. 1:51 содержится следующее удивительное высказывание Иисуса: «И [Иисус] говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому».

В этом библейском стихе, по-видимому, соединены два важных аспекта концепции небесного двойника, один из которых связан с преданиями об Иакове, а другой — с преданиями о Сыне Человеческом, благодаря чему учение о небесном двойнике обретает здесь многомерный символический смысл. Даже при первом, беглом рассмотрении особенных, отличительных признаков предания о Сыне Человеческом в этом евангельском стихе, перед исследователем раскрываются уже знакомые аллюзии на некоторые направления в развитии концепции небесного двойника.

Первая важная особенность, которая связывает традицию из Евангелия от Иоанна с уже рассмотренной концепцией Сына Человеческого в Енохической *Книге образов*, — это подчеркнутая дистанция между личностью главного героя (Иисуса) и его небесным *alter ego*, Сыном Человеческим. Иисус обещает ученикам не то, что ангелы будут восходить и нисходить *по нему*, а говорит, что они будут восходить и нисходить *по Сыну Человеческому* (ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Такого рода дистанцирование, подразумевающее тот факт, что Сын Человеческий представляет небесную личность Иисуса,[1] можно уловить и в некоторых других речениях о Сыне Человеческом, обнаруживаемых в канонических Евангелиях, где Иисус говорит о Сыне Человеческом в третьем лице.[2]

---

[1] В своем комментарии на текст Ин. 1:51 Я. Фоссум высказывает предположение о том, что «Иисус, подобно Иакову-Израилю, присутствует одновременно на небесах и на земле» (*Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 149). См. также: *Allison D.* Constructing Jesus. P. 300; *Koch K.* Questions Regarding the So-Called Son of Man in the Parables of Enoch. P. 237, n. 24.

[2] О возможных причинах того, почему Иисус использовал титул «Сын Человеческий» в третьем лице, см.: *Boring E.M.* Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 239–250; *Bousset W.* Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. New York: Abingdon, 1970. P. 36; *Brown J. P.* The Son of Man: «This Fellow» //

Феномен подобного обращения так и не получил удовлетворительного научного объяснения, особенно с учетом его связи с концепцией небесного двойника, выраженной в *Книге образов*, где Енох, повествующий об удивительных деяниях Сына Человеческого в первых главах этого произведения, в последней главе внезапно сам идентифицируется с этой небесной фигурой.[1]

Biblica 58 (1977). P. 370–375; *Burkett D.* The Son of Man Debate: A History and Evaluation. SNTSMS, 107. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 32–42; *Díez Macho A.* L'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum // Mélanges Dominique Barthélemy / Eds. P. Casetti et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. P. 61–89; *Idem.* La Cristologia del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera // ScrTh 14 (1982). P. 189–201; *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. Philadelphia: Fortress, 1969. P. 82–137; *Manson T. W.* The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Content. 2nd ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1935. P. 228; *Mowinckel S.* He That Cometh. New York: Abingdon, 1951. P. 447–450; *Otto R.* The Kingdom of God and the Son of Man. 2nd ed.; London: Lutterworth, 1943. P. 213–219; *Schnackenburg R.* Das kommende Reich Gottes und der Menschensohn // *Schnackenburg R.* Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg.: Herder, 1959. S. 116; *Vielhauer P.* Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu // Festschrift für Günther Dehn / Ed. W. Schneemelcher. Neukirchen: Erziehungsverein, 1957. S. 51–79; *Idem.* Jesus und der Menschensohn: Zur Discussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer // ZTK 60 (1963). S. 133–77; *Weiss J.* Jesus' Proclamation of the Kingdom of God. Philadelphia: Fortress, 1971; *Wrede W.* Zum Thema Menschensohn // ZNW 5 (1904). S. 359–360.

[1] В этом отношении весьма показательным представляется тот факт, что Д. Буркетт в своем анализе различных гипотез о том, почему Иисус говорит о себе как Сыне Человеческом в третьем лице, не рассматривает возможность объяснения этого феномена присутствием в тексте Евангелия концепции небесного двойника. Д. Буркетт предлагает следующий список возможных решений этой проблемы: «Если Иисус использует выражение "Сын Человеческий", к кому оно относится? Этот вопрос возникает на основании того факта, что во всех речениях, содержащих выражение "Сын Человеческий", Иисус говорит о Сыне Человеческом в третьем лице, как будто о ком-то ином, хотя в большинстве случаев из контекста становится ясно, что он говорит о себе. В результате осмыс-

Вторая бросающаяся в глаза особенность евангельского текста — это его полемическая направленность, оттеняющая тот способ, которым в 1-й главе Евангелия от Иоанна используется предание о Сыне Человеческом. Возможно, фигура Сына Человеческого в данном случае представляется посредником, по своему статусу превосходящим небесного Иакова. Подобная полемическая направленность по отношению к Иакову и его уникальному статусу прослеживается также и в других местах текста Евангелия от Иоанна,[1] в

ления этого странного явления, появилось пять основных способов объяснения его возникновения. 1) Иисус обычно говорит о себе в третьем лице с помощью этого титула. 2) Иисус говорит о себе в третьем лице и при этом использует не титул, а идиоматическое выражение, имея в виду себя. Позднее Церковь неправильно интерпретировала это идиоматическое выражение как мессианский титул. 3) Иисус говорит не только о себе, но и о коллективной или общей сущности, включающей и его самого. Позднее Церковь неправильно интерпретировала это выражение общей сущности, полагая, что оно относится только к Иисусу. 4) Иисус имел в виду не себя, а иную мессианскую фигуру, отличную от себя. Позднее Церковь использовала это выражение только в качестве мессианского титула Иисуса. 5) Иисус не говорил о себе в третьем лице, а так представляла его высказывания ранняя Церковь» (*Burkett D.* The Son of Man Debate: A History and Evaluation. P. 32).

[1] Адаптация предания о двойнике Иакова в полемических целях, возможно, присутствует также в неортодоксальной христианской традиции в рассказах о брате Господа, Иакове Праведном. В этом отношении особый интерес вызывает тот факт, что в так называемом *Первом Апокалипсисе Иакова*, где Иаков Праведный выступает в роли двойника Иисуса, его высшая личность в образе Иисуса является как Образ Божий. Так, в NHC V, 3, 25, 1–4 говорится следующее: «...ведь я — образ Того, Кто Есть. А привнес я образ Его, чтобы Сыновья Того, Кто Есть, могли узнать, что вещи — их, и что вещи чужды (им)» (пер. А. Мома с изменениями в книге: Сборник Кодексов из Наг-Хаммади. Т. 1 / Под ред. П. В. Печковского; М., 2015. С. 215). Далее в ходе описания обряда посвящения адепта его двойник возвещает, что имя Иакова Праведного будет изменено, и он не будет более Иаковом, но будет Тем, Кто Есть (HNC V, 3, 27, 8–10). См.: *Parrott D. M.* Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. P. 75. В данном случае, как и в преданиях о патриархе Иакове, имя (теперь уже христианского адепта) меняется в процессе обретения

том числе в 4-й главе, где вода из колодца Иакова сравнивается с высшей, живой водой Иисуса.[1]

Более того, подобный аспект рассматриваемой концепции, т. е. восприятие Сына Человеческого как полемического соперника небесной фигуры патриарха, хорошо известен иудейским авторам некоторых сочинений периода Второго Храма. Так, возможно, что даже при первом упоминании Сына Человеческого в Книге пророка Даниила ее автор намеревался использовать этот образ как полемическое противопоставление фигуре другого известного небесного посредника, а именно Еноха.[2] В 1-й главе четвертого Евангелия небесный статус Сына Человеческого также, по-видимому, должен восприниматься как противостоящий другому великому вознесенному на небеса патриарху, на этот раз Иакову.

В самом деле, как было установлено рядом древних[3] и современных интерпретаторов,[4] упоминание об ангелах, восходящих и

им высшей идентичности. Об Иакове Праведном как двойнике Иисуса см.: *Uro R.* «Who Will Be Our Leader?» Authority and Autonomy in the Gospel of Thomas // Fair Play: Diversity and Conflict in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen / Eds. I. Dunderberg et al. VTSup, 103. Leiden; Brill, 2002. P. 473–476.

[1] Дж. Нейри отмечает, что «вопрос, который приводится в Ин. 4:12, "Неужели ты больше отца нашего Иакова?"... относится в Евангелии к теме утверждения превосходства Иисуса над отцами-основателями традиционной веры Израиля (см.: 1:17–18; 5:38; 6:32). Данный вопрос предполагает присутствие идеи о том, что Иисус не только заменил Иакова, Авраама и Моисея в отношении получения Божьего откровения, но также от его имени предъявляется претензия и на полную их замену: он более велик, чем все они, в том смысле, что он превосходит их благодаря своему новому откровению» (*Neyrey J.* The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective. P. 107).

[2] О полемике между авторами Книги пророка Даниила и авторами Енохических текстов см.: *Boccaccini G.* Roots of Rabbinic Judaism. P. 169 ff.

[3] По мнению Р. Брауна, эта связь между текстами Ин. 1:51 и Быт. 28:12 принималась во внимание христианскими экзегетами, по крайней мере, начиная с Августина. См.: *Brown R.* The Gospel According to John. P. 1.89.

[4] О присутствии преданий об Иакове в 1-й главе четвертого Евангелия см.: *Barrett C. K.* The Gospel According to St. John. 2nd ed. London: SPCK, 1978. P. 186; *Brown R.* The Gospel According to John. P. 1.89–90; *Clarke E. G.*

нисходящих по Сыну Человеческому в 1-й главе Евангелия от Иоанна, вне всякого сомнения, связано с преданиями об Иакове, содержащимися в 28-й главе Книге Бытия. Размышляя над подобного рода влияниями, Дж. Нейри отмечает, что

> ...в тексте Ин. 1:51 можно уловить явную аллюзию на описание явления Бога Иакову, содержащееся в Быт. 28:12. Не только Нафанаилу, но и всем ученикам обещано видение, подобное тому, что было даровано Иакову. В самом деле, они уподобились Иакову не в своем простодушии или хитрости, а благодаря милостивому обещанию Иисуса, сказавшего им, что они будут созерцать небесное видение, похожее на видение Иакова, т. е. богоявление.[1]

Признавая влияние, оказанное на автора евангельского текста преданиями об Иакове, Дж. Нейри в то же время привлекает внимание исследователей к некоторым различиям между библейским рассказом о видении Иакова и текстом из Евангелия от Иоанна, отмечая что

> в Быт. 28:12 содержатся три утверждения: 1) лестница, стоящая на земле, достигает небес; 2) ангелы восходят и нисходят; и 3) Господь стоит на ней, тем самым являя Себя. В Ин. 1:51, однако, 1) небеса

Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and the New Testament//SR 4.4 (1974–1975). P. 371–372; *Friedman S.* Graven Images// Graven Images 1 (1994). P. 233–238; *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 115; *Morris L.* The Gospel According to John. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. P. 149; *Neeb J.* Jacob/Jesus typology in John 1:51//Proceedings of Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies 12 (1992). P. 83–89; *Idem.* Origen's Interpretation of Genesis 28:12 and the Rabbis//Origeniana Sexta/ Eds. G. Dorival, A. Le Boulluec. Louvain: Leuven University Press, 1995. P. 71–80; *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 586–605; *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 33–42; *Rordorf W.* Gen 28,10 ff. und Joh 1,51 in der patristischen Exegese//Johannes-Studien. Zürich: Theologischer Verlag, 1991. S. 39–46; *Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 495–507; *Spiegelman J. M.* Struggling with the Image of God//JPsJ 10 (1986). P. 100–111; *Trudinger P.* An Israelite in Whom There is no Guile: An Interpretative Note on John 1:45:51//EvQ 54 (1982). P. 117–120; *Von Heijne C. H.* The Messenger of the Lord. P. 351 ff.

[1] *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 589.

открыты, но нет упоминания о лестнице, связывающей небо и землю; 2) ангелы восходят и нисходят, но не по лестнице, а по Сыну Человеческому; и 3) Он имеет отношение к Господу в сцене богоявления.[1]

Подводя итог различиям между этими двумя версиями предания об Иакове, Дж. Нейри высказывает предположение о том, что в Ин. 1:51 «Иисус, очевидно, не сравнивается с Иаковом... Он не созерцает видение, а говорит о том, что видение будет даровано его ученикам. Таким образом, роль Иакова приписана скорее ученикам, так как они будут созерцать небесное видение подобно Иакову... в тексте со всей очевидностью ученики Иисуса представлены на месте Иакова, так как Иисус обещает им, что им будет даровано видение, как и Иакову».[2]

Следует отметить, что предположения Дж. Нейри имеют смысл только в том случае, если сравнивать текст из Евангелия от Иоанна с *библейской* версией предания о видении Иакова, поскольку в некоторых раввинистических источниках Иаков сам представляется как космическая лестница и небесный образ, и, таким способом, он сам становится объектом созерцания. Более того, в четвертом Евангелии говорится, что Иисус не только обещает ученикам обретение видения лестницы, но также сообщает им о некоторых других подробностях этого видения.

Тем не менее, наблюдения Дж. Нейри очень важны для нашего исследования, так как они указывают на многомерную природу мистического опыта, когда созерцатель одновременно может сообщать о видении и также действовать как ключевая фигура этого видения. Подобная двойственность в функционировании адепта уже отмечалась в нашем исследовании при рассмотрении того способа, с помощью которого Енох сообщает о своих видениях в *Книге стражей* и *Книге образов*. Предания, содержащиеся в *Книге образов*, в которых мистик сначала сообщает о Сыне Человеческом как о ком-то постороннем, а затем сам идентифицируется с этой фигурой, имеют огромную важность для понимания рассмат-

[1] Ibid.

[2] Ibid. P. 591

риваемого нами аспекта концепции небесного двойника в евангельском тексте.

Другой (якобы «новаторский») аспект текста Евангелия от Иоанна, отмеченный Дж. Нейри, состоит в том, что в Ин. 1:51 говорится о восхождении и нисхождении ангелов не по лестнице, а по Сыну Человеческому. Тем не менее, и этот мотив следует рассматривать как «новшество» только по сравнению с библейской версией предания о видении Иакова, поскольку, как мы уже показали ранее, намеки на возможность того факта, что ангелы передвигались не по лестнице, а по посреднической фигуре, достигшей космических масштабов, обнаруживаются в *Берешит Рабба* 68:12 и, возможно, в некоторых других источниках.[1] Несмотря на то, что

---

[1] Так, к примеру, в *Берешит Рабба* 68:13–14 образ лестницы Иакова переосмыслен в антропологическом плане и идентифицируется со статуей из сна Навуходоносора, описание и толкование которого содержится во 2-й главе Книги пророка Даниила: «"И увидел во сне"— это указание на сон Навуходоносора. "Вот, лестница (*sulam*)" — это намек на истукана из сна Навуходоносора, ибо слово *semel* (истукан) идентично со словом *sulam* (лестница). Дальнейшее толкование: "И увидел во сне" — предзнаменование сна Навуходоносора. "И вот, лестница" — вот, какой-то большой истукан, и т. д. (Дан. 2:31). "Стоит на земле" — в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою. "А верх ее касается неба" — огромный был этот истукан. "И вот, Ангелы Божии восходят" — в этом намек на двух действующих лиц; "И нисходят" — еще на двух: это указание на князей четырех империй, осуществляющих свое управление ими. "Восходят и нисходят" — не написано: нисходят и восходят, но "восходят и нисходят": они [империи] в самом деле восходят [в своем величии], и это действительно их восхождение, но, тем не менее, каждая из них менее великая, чем ее предшественница. Написано: "У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра", и т. д. Вавилон был величайшей империей из всех, как написано: "Ты — эта золотая голова"; и написано: "После тебя восстанет другое царство, ниже твоего". И вновь: "И еще третье царство, медное"; а в последнюю очередь написано: "И как персты ног были частью из железа, а частью из глины", так и царство будет частью крепкое, частью хрупкое. "И вот, Господь стоит на ней": Таким образом, написано: "И во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится"» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 2.628–629). В *Книге Зогар* I.149b Иаков,

свидетельства раввинистических текстов датируются значительно более поздним периодом, чем Евангелие от Иоанна, в свете общепризнанного факта важности концепции небесного Иакова для иудаизма, небезосновательным будет предположить влияние подобных иудейских представлений на формирование мировоззрения автора Евангелия от Иоанна. Сам Дж. Нейри в ходе своего дальнейшего исследования этой темы признает факт влияния подобных преданий на формирование концепции автора четвертого Евангелия, заявляя, что

> в *Мидраше Рабба* мы обнаруживаем несколько необычных случаев интерпретации описания видения из Книги Бытия 28:12. В Масоретском тексте говорится, что, когда была утверждена лестница, ангелы восходили и нисходили «по ней», и эта фраза интерпретируется в мидраше таким образом, что ангелы восходили и нисходили «по нему», Иакову. Этот мидраш неоднократно цитировался в связи с текстом Ин. 1:51, так как в нем говорится, что ангелы восходили / нисходили «по Сыну Человеческому», а не по лестнице. Следуя такой интерпретации, можно прийти к выводу о том, что Иисус уподобился Иакову: ангелы будут восходить и нисходить по нему так же, как они совершали свое передвижение по Иакову.[1]

Кугел также полагает, что на формирование концепции, изложенной в Ин. 1:51, оказали влияние иудейские предания, подобные

по-видимому, представлен как своего рода антропоморфный столп: «Вот, лестница стоит на земле. Эта лестница означает ступень, на которой покоится другая ступень, а именно "Основание мира". А верх ее касается неба, чтобы быть вплотную к нему. Ибо эта ступень — завершение Тела, стоящего между вышним и нижним мирами, подобно тому как знак завета находится на туловище между бедрами» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.79). Следует отметить, что столп и лестница нередко символически отождествляются в иудейской мистической литературе. Так, М. Идель отмечает, что «в некоторых текстах из *Книги Зогар* столп постоянно представляется в качестве проводника для восхождения душ умерших праведников из нижнего рая в высший» (*Idel M.* Ascension on High in Jewish Mysticism. Budapest: Central European University Press, 2005. P. 101).

[1] *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 601.

тем, которые можно обнаружить в *Берешит Рабба* 68:12. По мнению этого исследователя, представление о восхождении и нисхождении ангелов по Сыну Человеческому «сформировалось на основании идей, подобных идеям экзегетической школы, представленной Рабби Янаем... а именно, таким истолкованием, согласно которому выражение בו в тексте Книги Бытия означает не "на лестнице", а "для Иакова". Таким образом, выражение בו воспринимается как относящееся к человеку, т. е. его следует понимать как означающее "на Сыне Человеческом"».[1] В отношении выражения בו Кугел далее замечает, что Евангелие от Иоанна, по мнению большинства ученых, было создано на греческом языке, так что эта специфическая игра слов в нем не имела большого смысла, ведь слово «лестница» в библейском греческом языке женского рода, и единственной возможностью передать смысл древнееврейского выражения было бы словосочетание «на ней».[2]

В результате признания влияния преданий об Иакове на автора Евангелия от Иоанна, большинство исследователей этого текста в наше время допускает возможность того факта, что в Ин. 1:51 Сын Человеческий представляется в виде космической лестницы, связывающей земной и небесный миры.[3] Относительно возникновения этой гипотезы в научной литературе Р. Браун отмечает, что «в разных формах подобные взгляды высказывались Одебер-

---

[1] *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 115. В отношении подобного рода концептуальной связи К. Роуленд также отмечает, что в *Берешит Рабба* 68:12 «Иаков заменяет лестницу в качестве средства, с помощью которого ангелы восходят и нисходят, передвигаясь между небом и землей. Причиной такой замены служит прочтение древнееврейского слова בו в Быт. 28:12 как относящегося к Иакову, а не к лестнице, в качестве того средства, с помощью которого они восходят и нисходят» (*Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 501).

[2] *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 115.

[3] Подобная концепция присутствует также в христианской интерполяции, которую можно обнаружить в тексте *Лествицы Иакова* 7:1–2: «Относительно ангелов, которых ты видел восходящими и нисходящими по лестнице, (это значит), что в последние годы придет человек от Всевышнего и захочет соединить высшее и низшее» (*Lunt H.* The Ladder of Jacob. P. 2.410).

гом,[1] Бультманном, Лайтфутом[2] и другими учеными».[3] Эта гипотеза, высказанная в исследованиях величайших умов библеистики XX в., продолжает оказывать свое влияние и на современных исследователей. Дж. Нейри присоединяется к этому научному консенсусу, заявляя, что «комментаторы, воспринимающие всерьез аллюзию на Быт. 28:12, высказывают предположение, что смысл видения, о котором говорится в евангельском тексте, следует понимать на основании представлений о фигурах посредников, связывающих небесные и земные реалии... Согласно сторонникам подобных идей, Иисус — это врата небесные, лестница, посредник».[4]

Следует отметить, что в своем стремлении сформулировать гипотезу о Сыне Человеческом как космической лестнице различные исследователи довольно часто принимают во внимание только сви-

---

[1] Х. Одеберг замечает, что «...ученики Иисуса увидят ангелов Бога, восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому, т. е. они увидят, как будет осуществляться связь между небесным явлением, Славой Божьей, и его явлением во плоти...» (*Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 36). Исследователь также указывает на тесную связь между образом Сына Человеческого в Ин. 1:51 и другой выдающейся фигурой, игравшей важную роль в преданиях о небесном двойнике, а именно Метатроном, отмечая, что «...единственной параллелью в иудейских текстах к этой концепции в Ин. 1:51 служит мистическая фигура Метатрона, который сам выступает в роли лестницы Иакова, по которой осуществляется связь между небесами и землей, выражая идею спасения в мистическом смысле...» (*Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 39).

[2] Еще один выдающийся исследователь Иоанновой традиции, Ч. К. Бэрретт, также выражает убеждение в том, что «вместо лестницы автор Евангелия от Иоанна использует фигуру Сына Человеческого» (*Barrett C. K.* The Gospel According to St. John. P. 187).

[3] *Brown R.* The Gospel According to John. P. 1.90. О Сыне Человеческом как лестнице в Ин. 1:51 см. также: *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 342–348; *Lindars B.* The Gospel of John. London: NCBC, 1972. P. 121–122.

[4] *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 589. На эту тему см. также: *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 105, n. 3; *Michaelis W.* Joh. 1,51, Gen. 28,12 und das Menschensohn-Problem//TLZ 85 (1960). S. 564–566; *Schnackenburg R.* The Gospel According to St. John. 3 vols. London: Burns and Oates, 1968–1982. P. 1.320–321.

детельство текста Ин. 1:51, в то время как более общий контекст рассматриваемого стиха учеными зачастую игнорируется. Тем не менее, представляется совершенно очевидным, что функция Христа как связующего звена между вышним и низшим мирами находит свое подтверждение и в других деталях, отраженных в 1-й главе Евангелия от Иоанна, главным образом благодаря отчетливо выраженным древесным метафорам, использованным, возможно, ради представления главного героя как своего рода космического древа, связывающего вышний мир с нижним. Теперь нам следует более пристально рассмотреть этот важный древесный образ.

Сын Человеческий как лестница-древо?

Следует напомнить, что метафору древа можно обнаружить в стихах, непосредственно предшествующих Ин. 1:51. Так, в Ин. 1:45–50 говорится следующее:

> Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот, подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя, Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: «Я видел тебя под смоковницею»; увидишь больше сего.

В этих стихах представлен один из апостолов, Нафанаил, спящий под смоковницей. Исследователям, изучавшим четвертое Евангелие, долгое время не удавалось найти удовлетворительного объяснения появлению этого загадочного мотива древа, а также его богословского смысла.[1] Предлагалось множество гипотез, пы-

[1] Так, к примеру, Р. Браун с долей пессимизма заявляет, что исследование деталей, символов или метафор, связанных с образом смоковницы, —

тающихся разгадать загадку этого древесного символа.[1] Одно из таких предположений пытается объяснить символизм смоковницы через ее связь с Древом познания добра и зла.[2]

В самом деле, в некоторых иудейских и христианских источниках можно обнаружить попытки их авторов идентифицировать Древо познания со смоковницей. Так, Л. Гинзберг отмечает, что «смоковница обязана своей славой истории о первых людях, сорвавших листья этого дерева после грехопадения, и идентификация древа познания со смоковницей обнаруживается не только в раввинистических источниках, но также и в *Апокалипсисе Моисея* [греческой версии *Жития Адама и Евы*] и у Тертуллиана».[3]

В изложении истории первых людей в греческой версии *Жития Адама и Евы* 20:4–5 об идентификации Древа познания добра и зла со смоковницей сообщает сама Ева в тот момент, когда первая женщина признается, что листья смоковницы, которыми она покрыла свою наготу, были сорваны с печально знаменитого древа:

> И я начала искать, в своей наготе, в моей части лист, чтобы прикрыть мой стыд, и не нашла ни одного листа, ибо как только я съела плод, листья осыпались со всех деревьев в моей части сада, кроме смоков-

---

это всего лишь «чисто умозрительные построения» (*Brown R.* Gospel According to John. P. 1.83).

[1] О мотиве присутствия Нафанаила под смоковницей см.: *Jeremias J.* Die Berufung des Nathanael//Angelos 3 (1928). S. 2–5; *Moule C. F. D.* A Note on «Under the Fig-Tree» in John 1:48, 50//JTS 5.2 (1954). P. 210–211; *Michaels J. R.* Nathanael Under the Fig Tree//ExpTim 78 (1966–1967). P. 182–183; *Kysar R.* John: The Maverick Gospel. Atlanta: John Knox Press, 1976. P. 41; *Burkett D.* The Son of Man in the Gospel of John. JSNTSS, 56. Sheffield: Sheffield Academic, 1991. P. 113–114; *Koester C. R.* Messianic Exegesis and the Call of Nathanael//JSNT 39 (1990). P. 23–34; *Kerr A. R.* The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John. JSNTSS, 220. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. P. 139–142; *Ellens H. J.* A Christian Pesher: John 1:51 //Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies 25 (2005). P. 143–155.

[2] *Jeremias J.* Die Berufung des Nathanael. S. 2–5.

[3] *Ginzberg L.* The Legends of the Jews. P. 5.97.

ницы. Я сорвала с нее листья и сделала для себя пояс, [и он был из листьев того же самого дерева, плод которого я ела].[1]

Подобную связь подтверждают авторы более поздних патристических и раввинистических источников. Так, к примеру, Тертуллиан в сочинении *Против Маркиона* 2.2 сопоставляет символ дерева, принесшего людям гибель, со смоковницей.[2] Также и в *Берешит Рабба* 19:6 мотив листьев смоковницы связан с печально известным растением:

...и они сшили листья смоковницы. Рабби Шимон бар Йохай сказал: «Это лист, который послужил причиной смерти и принес ее в этот мир». Рабби Исаак сказал: «Вы согрешили: тогда берите нить и шейте!»[3]

Тот же самый мотив прослеживается и в более поздних мистических сочинениях. Так, в *Книге Зогар* I.36b обнаруживается по-

---

[1] См.: *Anderson G.*, *Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 58E. Тексты армянской и славянской версий *Жития Адама и Евы* сообщают похожее предание. В армянской версии *Жития Адама и Евы* 20:4–5 говорится следующее: «В моей части Сада я искала листья деревьев, чтобы прикрыть [мою наготу], и не могла найти ни одного листа ни на одном из деревьев. Ибо в тот час все листья Сада сбросили свою листву, кроме смоковницы. Я сорвала (ее листья) и покрыла свою наготу, и я стояла под деревом, плод которого я ела...» (Ibid.). В славянской версии *Жития Адама и Евы* 21–22 дается следующее описание: «Я, однако, собрала листья смоковницы, чтобы прикрыть свой стыд. По причине того способа, каким был поделен Райский сад, одна половина для Адама, а другая — для меня, все деревья на моей половине сбросили всю свою листву. Тем не менее, смоковница этого не сделала. Я сорвала с нее листья и завернулась в них...» (Ibid.). Ср.: также грузинскую версию *Жития Адама и Евы* 20:5: «Я взяла немного листьев и сделала покрывало для себя и стояла под деревом, плод которого я ела, дети мои» (Ibid.).

[2] «...разве только Адам никогда не говорил своей смоковнице: “почему ты так поступила со мной?” Он исповедовал свое грехопадение, и он не скрывал соблазнителя» (*Roberts A.*, *Donaldson J.* The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. 10 vols. New York: Charles Scribner’s Sons, 1899. P. 3.298).

[3] *Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.152.

хожая интерпретация смоковницы как Древа познания добра и зла, плоды которой вкусили первые люди:

> И они сшили листья смоковницы. Они старались покрыть себя обманчивыми образами дерева, плод которого они вкусили, так называемыми «древесными листьями». И они сделали себе пояса. Рабби Йосе сказал: «Когда они обрели знание этого мира и стали им пользоваться, они осознали, что ими управляют эти "древесные листья". Следовательно, они искали в них основание этого мира и познакомились со всеми видами магического искусства, чтобы окружить себя защитой из этих древесных листьев ради своей безопасности».[1]

В еще одном тексте из *Книги Зогар* вновь подчеркивается связь между листьями смоковницы, которыми первые люди покрыли свою наготу, и Древом познания, и автор интерпретирует фразу «сшили листья смоковницы» как порчу человека из-за обретения им запретных знаний.[2]

Эти свидетельства имеют важное значение для нашего исследования. Если образ смоковницы, упомянутой в четвертом Евангелии, в самом деле содержит аллюзию на печально знаменитое райское растение, то, по-видимому, и в фигуре Нафанаила, в евангельском тексте ассоциирующегося с этим древесным символом, также можно уловить аллюзию на историю первых людей. Следовательно, в данном случае нельзя исключить возможность идентификации Нафанаила с первым человеком, Адамом, которого некогда привело к гибели злополучное древо. В таком случае, не следует ли нам интерпретировать обещание более великого видения, а именно видения ангелов, восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому, как аллюзию на райский антипод печально знаме-

---

[1] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 1.136.

[2] В *Книге Зогар* I.53b говорится: «И они сшили листья смоковницы. Это означает, как было объяснено в другом месте, что они узнали все виды колдовства и магии, и стали придерживаться знания этого мира, как было сказано. В тот момент рост человека уменьшился на сто локтей. Так произошло отделение человека от Бога, человек был привлечен к суду, а земля стала проклятой, как мы объясняли ранее» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 1.169).

нитого Древа гибели, т. е. Древа жизни?[1] В этом отношении весьма примечательным представляется тот факт, что зачастую в иудейских источниках Древо жизни изображается как своего рода эсхатологическая антитеза Древу познания, предназначенное для восстановления природы человека из его состояния после грехопадения к изначальному состоянию, утраченному через первичное Древо погибели. В некоторых ранних иудейских апокалиптических сочинениях такая идея выражается довольно открыто. Так, к примеру, во *Второй книге Еноха* умащение седьмого допотопного патриарха благим елеем или росой воскресения с Древа жизни возвращает Еноха в его изначальное светоносное состояние первого человека. Тот же самый мотив появляется и в *Житии*

[1] Еще один примечательный «древесный» символ, использовавшийся в более поздних христианских толкованиях истории Иакова, — это интерпретация лестницы как креста, на котором был распят Христос, также нередко ассоциирующегося с Древом Жизни. Так, Дидим Слепец в трактате *О Троице* 1.15.103 излагает такую интерпретацию лестницы Иакова: «Лестница служит предзнаменованием креста, по которому верующие восходят к небесным скиниям; к этой лестнице склонился сам Бог, Который за нас был добровольно пригвожден к кресту» (*Honscheid J.* Didymus der Blinde. De trinitate. Buch 1. BKP, 44. Meisenheim am Glan: Hain, 1975. S. 14:238). Афраат в 5-й главе сочинения *О молитве* излагает очень похожую интерпретацию образа лестницы: «И также отец наш Иаков помолился в Вефиле и увидел открытыми небесные врата и лествицу, поднимавшуюся до небес. То, что видел Иаков, есть образ нашего Спасителя. Врата небесные есть не кто иной, как Христос, поскольку Он [Сам] говорит: Я есмь дверь жизни: всякий, кто войдет Мною, спасется во век. И также Давид говорит: Вот, врата Господа: праведники войдут в них. Лествица, которую видел Иаков, есть также образ нашего Спасителя, ибо Им восходят праведники от нижних к вышним. Но также она является образом креста нашего Спасителя, который был воздвигнут подобно лествице, и, действительно, Господь стоит наверху ее» (пер. Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя в: *Афраат, Персидский Мудрец*. Тахвиты «О посте» и «О молитве» //Богословский вестник 4 (2004). С. 52–53. Об этих традициях см.: *Sheridan M.* Genesis 12–50. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament, 2. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002. P. 186 ff.; *Pentuic E. J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 235–236.

Адама и Евы, где говорится о том, что Ева и Сиф были посланы за елеем воскресения с Древа жизни с целью вернуть умирающему Адаму состояние бессмертия, которым первый человек обладал до грехопадения. В такого рода историях мотив помазания елеем с Древа жизни зачастую воспринимается как облачение героев этих рассказов в эсхатологические светоносные одеяния. Подобные метафоры облачения служат инверсивным отражением печально известных одеяний из листьев смоковницы, обретенных первыми людьми в Раю после грехопадения.

Еще одна возможная интерпретация фигуры Нафанаила, особенно если принять во внимание ранее упомянутую полемическую природу 1-й главы Евангелия от Иоанна, состоит в том, что этот персонаж, по-видимому, воспринимался как своего рода «новый Иаков». Первый важный аспект, служащий указанием на вероятность такой интерпретации, — это определение его автором Евангелия как «подлинного Израильтянина, в котором нет лукавства» (ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν). Подобное обозначение, возможно, содержит аллюзию на библейскую историю Иакова, где он представлен лукавым трикстером, обманувшим своего брата Исава и своего отца Исаака. Далее, после встреч Иакова с Богом, его характер изменился, и он стал благородным героем. Принимая во внимание эти библейские предания, Дж. Нейри высказывает предположение, что Нафанаил «подобен Иакову, но не своими нечестными поступками, когда он схватил за пятку своего брата при рождении или украл у него первородство и благословение, а в качестве совершенного Иакова, наделенного мудростью».[1] Нейри также обращает внимание на еще одну важную отличительную черту Нафанаила, отмечая, что, «подобно Иакову, он приходит "вторым", после главных апостолов; ему следует приложить немало усилий ради вознаграждения».[2]

Еще одна важная деталь рассматриваемого текста — это особое подчеркивание мотива видения, темы, которая раскрывается в контексте взаимоотношения между Иисусом и Нафанаилом, в ходе которого Иисус обещает своему ученику, что тот «увидит» более вели-

[1] *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 588.

[2] Ibid.

кие реалии. В отношении этой детали образа Нафанаила К. фон Хейне отмечает, что «общепринятая современная Иисусу интерпретация имени "Израиль" — это "тот, кто видит Бога"».[1]

Учитывая все эти предания, можно предположить, что Нафанаил в самом деле представлен в 1-й главе Евангелия от Иоанна как Иаков. В таком случае, можно ли предположить, что смоковница, под которой спал Нафанаил-Иаков, в свою очередь, в полемическом контексте Евангелия, представлена как своего рода древесная лестница Иакова — сущность, низшая по статусу по сравнению с лестницей Сына Человеческого? Такой параллелизм, если он действительно присутствует в Евангелии, вновь служит указанием на возможный смысл лестницы Сына Человеческого как древа, и его можно рассматривать в данном случае в качестве полемического соответствия древу смоковницы.

Для нашего исследования символизма лестницы в Евангелии от Иоанна со всеми его возможными ассоциациями особо важен тот факт, что в некоторых иудейских источниках божественные фигуры зачастую представлены космическими деревьями, связывающими нижний и высший миры, и подобные «древа», как и Древо жизни, были предназначены для вырабатывания росы воскресения для людей в эсхатологический период. Так, к примеру, из текста *Пиркей де-рабби Элиезер* 34 читатель узнает о том, что оживляющая роса, раввинистическая метафора для елея воскресения, будет истекать в эсхатологический период с головы Святого:

> Рабби Танхум сказал: Из-за семени земли, когда это необходимо, спускается роса для воскресения мертвых. Из какого места она опускается? С головы Святого; ибо голова Святого полна животворящей росы. В будущей жизни Святой тряхнет Своей головой, и благодаря этому опустится живительная роса, как сказано: «Я сплю, а сердце мое бодрствует... потому что голова моя вся покрыта росою, кудри мои — ночною влагою» (Песн. 5:2).[2]

---

[1] *Von Heijne C. H.* The Messenger of the Lord. P. 351. Об этой интерпретации см. также: *Gieschen C.* Angelomorphic Christology. P. 281; *O'Neill J. C.* Son of Man, Stone of Blood (John 1:51)//NovT 45 (2003). P. 374–381; *Hayward R.* Interpretations of the Name Israel. P. 312–320.

[2] *Friedländer G.* Pirke de Rabbi Eliezer. P. 260.

В еще одном знаменитом собрании иудейских мистических преданий вновь обнаруживается мотив росы воскресения, истекающей с головы Бога.[1] В *Книге Зогар* I.130b — 131a говорится следующее:

И в то самое время, когда Святой воскресит мертвых к жизни, на них стечет роса с Его головы. Благодаря этой росе, все люди восстанут из праха... Ибо Древо жизни непрерывно источает жизнь на всю вселенную. [2]

Представление о божестве как Древе жизни, космическом растении, связывающем верхний и нижний миры,[3] засвидетельствовано не только в раввинистических источниках, ибо их авторы не были изобретателями подобной символики; данная традиция уходит своими корнями в древние времена и прослеживается уже в мифологических представлениях Месопотамии, где космические деревья зачастую ассоциируются с божественными и царскими фигурами.[4] Подобные мотивы из мифологии Месопотамии оказа-

---

[1] Символизм обоих текстов о животворящей росе, возможно, восходит к раннему источнику, а именно Псалму 133:2—3, в котором драгоценная роса, стекающая с головы Аарона, сравнивается с росой вечной жизни, посланной Богом.

[2] *Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 2.21.

[3] Для нашего исследования особую значимость представляет тот факт, что, согласно Филону Александрийскому, космическое древо символизирует Логос.

[4] Об образном строе подобного рода см.: *Glovino M.* The Assyrian Sacred Tree. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; *Hartman L. F.* The Great Tree and Nabuchodonosor's Madness // The Bible in Current Catholic Thought / Ed. J. L. McKenzie. New York: Herder & Herder, 1962. P. 75—82; *Henze M.* The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4. JSJSS, 61. Leiden: Brill, 1999; *Parpola S.* The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy // JNES 52 (1993). P. 161—208; *Reno S. J.* The Sacred Tree as an Early Christian Literary Symbol: A Phenomenological Study. Saarbrücken: Homo et Religio, 1978; *Widengren G.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. UUA, 4. Wiesbaden: Otto Harrassowitz / Uppsala: A.-B. Lundequistska Bohkhandeln, 1951.

ли влияние на формирование метафор, связанных с образами деревьев в текстах Книги пророка Иезекииля 31[1] и Книги пророка Даниила 4,[2] где царские фигуры также ассоциируются с космическими деревьями.[3] Исследователи ранее уже отмечали, что символизм великого древа в Иез. Гл. 31, по-видимому, уходит своими корнями в месопотамские предания о Камне-Дереве (Mēsu) — космическом растении, представлявшем собой в религиозном контексте Месопотамии строительный материал для статуй богов и небожителей.[4] Подобная ассоциация Камня-Дерева с телом божественных

[1] В Иез. 31:3–9 говорится: «Вот, Асур был кедр на Ливане с красивыми ветвями и тенистою листвою, и высокий ростом; вершина его находилась среди толстых сучьев. Воды растили его, бездна поднимала его, реки ее окружали питомник его, и она протоки свои посылала ко всем деревам полевым. Оттого высота его превысила все дерева полевые, и сучьев на нем было много, и ветви его умножались, и сучья его становились длинными от множества вод, когда он разрастался. На сучьях его вили гнезда всякие птицы небесные, под ветвями его выводили детей всякие звери полевые, и под тенью его жили всякие многочисленные народы. Он красовался высотою роста своего, длиною ветвей своих; ибо корень его был у великих вод. Кедры в саду Божием не затемняли его; кипарисы не равнялись сучьям его, и каштаны не были величиною с ветви его, ни одно дерево в саду Божием не равнялось с ним красотою своею. Я украсил его множеством ветвей его, так что все дерева Эдемские в саду Божием завидовали ему».

[2] В Дан. 4:7–9 говорится: «Видения же головы моей на ложе моем были такие: я видел — вот, среди земли дерево весьма высокое. Большое было это дерево и крепкое, и высота его достигала до неба, и оно видимо было до краев всей земли. Листья его прекрасные, и плодов на нем множество, и пища на нем для всех; под ним находили тень полевые звери, и в ветвях его гнездились птицы небесные, и от него питалась всякая плоть».

[3] *Henze M*. The Madness of King Nebuchadnezzar. P. 78.

[4] Предания о мифологическом древе обнаруживаются во многих письменных источниках, в том числе таких как *Поэма об Эрре*, произведении, созданном в Месопотамии и датирующемся периодом между IX и VIII в. до н. э. В *Поэме об Эрре* 1:150–156 говорится: «Где же камень-дерево, плоть богов, украшенье царя вселенной, чистое дерево, высокий герой, достойный власти, что средь моря широкого на сто поприщ воды простирает корни до преисподней, а вершину воздымает до неба Ану?» (пер.

посредников имеет большое значение для нашего исследования возможных ассоциаций метафоры дерева с мотивом космических размеров фигуры Сына Человеческого.[1]

В. Якобсона в книге: *Афанасьева В. К., Дьяконов И. М.* Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. М., 2002. С. 118.

[1] Более того, принимая во внимание идентификацию Христа с Логосом в начале 1-й главы Евангелия от Иоанна, следует отметить, что в некоторых из своих произведений Филон Александрийский использует образ космического древа как символ Логоса. Так, в сочинении Филона *О насаждении*, 8–9 содержатся такие рассуждения: «...и что бессмертное Слово вечного Бога — самая верная и твердая опора вселенной. Именно Он, распростерший Себя из середины до самых дальних краев и от его пределов вновь в середину, держит на всем своем протяжении непобедимый ход Природы, соединяя и составляя все ее части. Ибо Отец, породивший Его, произвел Свое Слово в качестве Связи Мира, которую ничто не может разрушить» (*Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. P. 3.217). Некоторые исследователи ранее высказывали мнения о том, что в этом тексте, по-видимому, нашло свое отражение предание о Логосе как космическом древе. На эту тему см.: *Horowitz M. C.* Seeds of Virtue and Knowledge. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 60–62. Еще один случай применения подобного рода символизма древа по отношению к Логосу можно обнаружить в сочинении Филона *О насаждении* 36–38, где Божье Слово ассоциируется с Древом Жизни: «Итак, мы должны обратиться к аллегории, методу, высоко ценимому людьми с открытыми очами. В самом деле, священные прорицания самым явным образом предоставляют нам путеводные нити для использования этого метода. Ибо в них говорится, что в саду были древа, ни в чем не похожие на те, которые нам знакомы, но древа Жизни, Бессмертия, Знания, Понимания, Осмысления, различения добра и зла. И не мог их рост происходить на земной почве, но на почве разумной души, а именно, ее пути в соответствии с добродетелью, имея своей целью в конце жизнь и бессмертие, и ее пути в соответствии с дурным концом из-за отсутствия жизни и бессмертия, ведущем к смерти. Следовательно, мы должны понять, что благодатный Бог насаждает в душе как бы сад добродетелей и способов поведения в соответствии с каждой из них, сад, приводящий душу к совершенному счастью. По этой причине Он предназначил для сада наиболее подходящее место, называемое “Эдемом”, что означает “изобилие”, символ души с совершенным зрением, наслаждающейся добродетелями,

Важно отметить также, что в некоторых иудейских источниках космические деревья, представленные божественными посредниками, зачастую изображаются своего рода «мостами» или «путями», соединяющими вышний и нижний миры, представляющими средство для снисхождения и восхождения душ между небесами и землей, а также как хранилища или кладовые, содержащие эти души. В таком контексте не представляется случайным тот факт, что даже в библейских описаниях космические деревья изображены населенными различными загадочными созданиями, в том числе «птицами небесными». Как мы помним, такой мотив крылатых небесных обитателей космических деревьев обнаруживается в вышеупомянутых описаниях древ из Иез. Гл. 31[1] и Дан. Гл. 4.[2] Похожее предание засвидетельствовано также и в так называемой «Притче о горчичном зерне» из синоптических Евангелий, испытавшей влияние символики древа из Книги пророка Даниила.[3] Следует отметить, что в этой притче, как и в пророческих видениях, символизм птиц небесных связан с понятием царской власти, переданной здесь через выражение «Царство Божье».[4]

прыгающей и скачущей от изобилия великой радости...» (*Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. P. 3.231).

[1] Иез. 31:6: «На сучьях его вили гнезда всякие птицы небесные...».

[2] Дан. 4:9: «в ветвях его гнездились птицы небесные...».

[3] Исследователи отмечают, что, благодаря мотиву птиц небесных, в притче о горчичном зерне (Мф. 13:31–32 = Мк. 4:30–32 = Лк. 13:18–19), «по-видимому, содержится сознательная аллюзия на сон Навуходоносора, в котором он видел дерево» (*Evans C.* Daniel in the New Testament // The Book of Daniel: Composition and Reception / Eds. J. J. Collins, P. W. Flint. 2 vols. VTSup, 83. Leiden: Brill, 2001. P. 2.522).

[4] См.: Мк. 4:30–32: «И сказал: чему уподобим Царствие Божие? Или какою притчею изобразим его? Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные». Лк. 13:18–19: «Он же сказал: чему подобно Царствие Божие, и чему уподоблю его? Оно подобно зерну горчичному, которое, взяв, человек посадил в саду своем: и выросло, и стало большим деревом, и птицы небесные укрывались в ветвях его». Мф. 13:31–32: «Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и

Г. Шолем указывает на некоторые направления развития рассматриваемой концепции, которые можно обнаружить в источниках позднего иудейского мистицизма, особенно в *Книге Бахир*, где космическое дерево, или Древо жизни, представлено как путь, по которому души перемещаются между высшим и низшим мирами.[1] В *Книге Бахир* обнаруживается такое описание Древа жизни:

> Именно я посадил это «дерево», чтобы весь мир мог наслаждаться им, и с помощью его я связал вселенную, назвал ее «Всем», ибо от него зависит Все, и из него эманирует Все; все вещи нуждаются в нем и взирают на него и стремятся к нему, и из него проистекают все души. Я был один, когда я создал его, и ни один ангел не может возвыситься над ним и сказать: «Я был прежде тебя», — ибо, когда я измерил мою землю, когда я посадил и укоренил это дерево и сделал так, чтобы они наслаждались друг другом, и я наслаждался ими, — кто был там со мной, кому я мог бы доверить эту тайну?[2]

посеял на поле своем, которое хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его».

[1] В поздних иудейских источниках лестница Иакова зачастую интерпретируется как путь для душ. Так, в *Комментарии на Сефер Ха-Темуна*, fol. 9b говорится следующее: «И вышние ангелы восходят к этому Образу, и этот Образ символизирует порядок эмананации, содержащий в себе вышнее Святилище. Наш отец Иаков, увидевший лестницу в своем сне, знал, что, поскольку существует Святилище в вышнем [мире] эманации, должно быть и Святилище внизу, как написано: "это врата небесные". И из этого вышнего Святилища к нижнему ведет своего рода лестница, иначе говоря, хорошо известный путь, ведущий из Святилища к Святилищу, и по этому пути ангелы восходят и нисходят, и таким же способом передвигаются и души» (*Idel M*. Ascensions on High. P. 178). М. Идель отмечает, что в этом тексте «явно говорится не только о пути и лестнице, но также и о душах» (Ibid.). Об иудейских и мусульманских преданиях, в которых лестница Иакова интерпретируется как Древо Жизни, см.: *Altmann A*. The Ladder of Ascension//Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday/Ed. E. Urbach; Jerusalem: Magnes, 1967. P. 20.

[2] *Scholem G*. Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Press, 1973. P. 71.

В данном случае, как и в некоторых других текстах из *Книги Бахир*, Древо жизни представляет собой своего рода «столп», который связывает различные миры сотворенной вселенной, предоставляя возможность для душ переходить из одного мира в другой. Эти души изображаются иногда как «плоды» этого космического древа. В связи с такого рода образным строем, Г. Шолем отмечает, что

> представление о том, что этот «столп» возвышается от земли и достигает небес, возможно, включает в себя два смысла. Столп — это, по-видимому, космическое Древо жизни, растущее от земли до небес... Души праведников восходят и нисходят по ней. И подобно тому как космическое древо было также древом душ, с которого слетали души или на котором они появлялись в качестве плодов...[1]

Г. Шолем также напоминает, что «в некоторой степени эта идея Древа жизни как космического дерева, связывающего небесный Эдемский сад с земным раем, по которому души праведников восходят и нисходят как по лестнице, находит также свое отражение в *Мидраше Конен*».[2]

Подобное представление о космических деревьях как местах собирания душ или путей, позволяющих душам перемещаться между различными мирами, имеет решающее значение для нашего исследования, особенно принимая во внимание вышеупомянутую научную гипотезу, согласно которой в тексте Ин. 1:51 Сын Человеческий представлен как лестница или путь, соединяющий нижние и высшие сферы бытия. В случае, если эта посредническая фигура в самом деле воспринимается в тексте из Евангелия от Ио-

---

[1] *Scholem G.* Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Press, 1973. P. 153.

[2] Ibid. P. 72. Г. Шолем отмечает, что «все силы Божьи, взятые вместе, таким образом, составляют космическое древо, представляющее собой не просто древо душ, с которого слетают души праведных и к которому они затем, очевидно, возвращаются, но также и древо, зависящее от деяний Израиля... Этим символизмом дерева подчеркивается концепция, ставшая существенным элементом в каббалистическом учении о мистическом призвании иудея. Это дерево не только поддерживает всякую жизнь и орошается от своего источника; его цветение, рост и благополучное развитие, его сила или, наоборот, его слабость зависят от деяний Израиля» (Ibid. P. 75–79).

анна как своего рода связующее звено между мирами, тогда движение ангелов по этой космической лестнице можно интерпретировать как перемещение душ праведников, для которых Сын Человеческий служит своего рода вратами в небеса.

В этом отношении интересно отметить, что концепция соединения избранных в Божественном посреднике представляет собой лейтмотив 1-й главы Евангелия от Иоанна. Без преувеличения можно сказать, что подобная тема эсхатологического собирания праведников является очень важной идеей для авторов текста. Так, намек на подобный мотив присутствует уже в стихах Ин. 1:11–13, где говорится о группе избранных, которые смогли узнать и принять Христа:

> Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

Тема объединения избранных затем становится основным рефреном всей главы, в которой представлен процесс собирания учеников, осуществляемый Иисусом.

Принимая во внимание все эти рассуждения, можно предположить, что идея собирания избранных, возможно, достигает своей кульминации в заключительном стихе 1-й главы, где представлены небесные обитатели, восходящие и нисходящие по Сыну Человеческому. В случае, если это действительно так, то видение ангелов, восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому, по-видимому, представляет своего рода апогей этого эсхатологического собирания праведников в Сыне Человеческом.

Эсхатологическое собирание небесных двойников в фигуре посредника

Концепция посредника, понимаемого как «путь», «лестница» или «сосуд», по-видимому, не уникальна для Евангелия от Иоанна, и ее можно обнаружить в некоторых ранних иудейских псевдоэпиграфических сочинениях.

Так, мотив «собирания» праведников в фигуре посредника, выполняющего одновременно роль небесного двойника, присутству-

ет также в 15-й главе *Апокрифа об Иосифе и Асенет*, сочинении, глубокому исследованию которого будет посвящена следующая глава нашей книги. В данный же момент нам следует привлечь внимание читателя к одному из самых увлекательных эпизодов этого текста, имеющего непосредственное отношение к рассматриваемому нами здесь предмету. В этом отрывке говорится о двойнике Асенет, посреднической фигуре по имени Обращение, названной также «Градом убежища». Подобное обозначение посредника как столицы страны, где пребывают избранные праведники, имеет большую ценность для нашего исследования, так как с помощью этого термина, возможно, передается смысл такого аспекта рассматриваемой нами здесь концепции, который напоминает о роли Сына Человеческого в 1-й главе Евангелия от Иоанна. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 15:7 говорится, что духовный наставник адепта, Небесный Человек, сообщает ей следующие подробности о природе этой загадочной посреднической сущности:

> И больше не будешь ты зваться именем «Асенет», но будет имя тебе «Град убежища», потому что многие племена, ко Господу Богу Всевышнему <обратившиеся>, в тебе найдут убежище, и многие народы, Господу Богу покорившиеся, под крылами твоими укроются, и кто во имя Обращения прилепится ко Господу Богу Всевышнему, те в стенах твоих спасены будут. Ибо Обращение — это Дщерь Всевышнего на небесах, прекрасная и весьма добродетельная. И это она всякий час просит Бога Всевышнего, ибо Он — Отец Обращения. И это она — хранительница всех дев, и любит вас весьма, и за вас просит всякий час Всевышнего, и уготовано всем, кто обращается, на небесах место упокоения...[1]

Следует обратить особое внимание на некоторые отличительные признаки этого небесного персонажа, обозначаемого как «Обращение», или «Град убежища». Во-первых, эта сущность, как и фигура Сына Человеческого в Ин. 1:51, представляется небесным двойником человека. Во-вторых, она, по-видимому, функционирует как небесный «сосуд», включая в себя и охраняя избранных праведников, а именно всех «ко Господу Богу Всевышнему <обратившихся>». Вероятно,

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 112.

эта ее способность служит указанием на тот факт, что ее роль не ограничивается только функцией небесной личности Асенет. Возможно, она призвана вобрать в себя небесные идентичности и других избранных адептов, и на эту ее роль указывает ее необычное обозначение как «хранительницы всех дев». Еще одно доказательство функции Обращения как сосуда для небесных личностей, возможно, содержится в описании ее как той, кто может приготовить для раскаявшихся людей «на небесах место упокоения».[1]

---

[1] Следует обратить особое внимание на загадочное описание медового сота из *Апокрифа об Иосифе и Асенет* 16, удивительного образа, который может иметь отношение к роли мистика как столицы страны небесных двойников. В 16-й главе этого сочинения небесный гость Асенет, Небесный Человек, совершает такие действия с загадочным медовым сотом: «И сказал Человек соту: "Сюда!" И поднялись пчелы от ячеек сота, а ячеек были тьмы и тьмы несчетные, и тысячи тысяч. И пчелы были белые, как снег, а крылья их — как пурпур, и как яхонт, и как багрец, и как вышитый златом покров из виссона, и золотые диадемы были на головах их. Жала у них были остры, но они никому не причиняли вреда. И облепили все эти пчелы Асенет с ног до головы. А были и иные пчелы, крупные и необычные, словно царицы их, и поднялись они из надлома на соте, и стали роиться вокруг лица Асенет, и сотворили во рту и на устах ее сот, подобный соту, лежавшему перед Человеком. И все пчелы ели сот, бывший на устах Асенет. И молвил Человек пчелам: "Отправляйтесь в место ваше". И все пчелы поднялись и улетели, и удалились в небеса. А те, которые хотели повредить Асенет, упали наземь и умерли. И протянул Человек жезл свой к умершим пчелам и сказал им: "И вы поднимитесь и удалитесь в место ваше". И поднялись умершие пчелы, и отлетели в прилегавший к дому Асенет двор, и сели на плодоносных деревьях» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 115; *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 229–230). Возможно, образ медового сота Асенет, наполненного бесчисленными пчелами, в данном случае служит метафорой эсхатологического собрания двойников избранных. Загадочное описание скопления пчел долгое время озадачивало исследователей, изучавших этот псевдоэпиграф. Одна исследовательница, А. Портье-Янг, ранее высказала предположение, что медовый сот Асенет, возможно, связан с ее небесной личностью — Градом убежища. Обращая внимание на вторую группу пчел, крупных и необычных, окруживших лицо мистика женского пола и построивших медовый сот на ее губах, Портье-Янг утверждает, что «эта группа пчел, возможно, представляет "избранных Бога", вкусивших от меда жизни,

Еще один способ выражения того же предания, согласно которому персонифицированная фигура посредника воспринимается как место собирания или сосуд небесных двойников адептов, обнаруживается в тексте *Второй книги Еноха*, где в главе 65-й души избранных изображены пребывающими в конце времен внутри единой светоносной сущности — эсхатологического эона праведников.[1] Следует отметить, что последний эон в славянском апокалипсисе представлен не просто неодушевленной сущностью, периодом времени или веком, а, скорее, одушевленной посреднической фигурой. Такое понимание эонов как персонифицированных посредников во *Второй книге Еноха* обнаруживается уже в повествовании о начале творения, содержащемся в главах 24-й и 25-й, где эти эоны, названные Адоилом и Арухазом, представлены антропоморфными сущностями.[2] Еще одна бросающаяся в глаза особен-

---

о которых говорит ангел в *Иос. Асен.* 16:14». В заключение своей статьи А. Портье-Янг высказывает мнение, что после того как Асенет вкусила от небесного сота, «и пчелы построили еще один медовый сот на ее губах, она наконец полностью очистилась и преобразилась в проводника Божьей милости для других людей. В этом и состоит смысл высказывания, что она — "Град убежища"» (*Portier-Young A. E.* Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb//JSP 14 (2005). P. 140, 155).

[1] В пространной редакции *2 Енох* 65:1–11 представлено такое описание последнего эона: «Слушайте, чада мои. Сначала, когда всего не было, прежде, чем появилось все творение, создал Господь все творение свое, видимое и невидимое... И когда все творение, видимое и невидимое, которое создал Господь, перестанет существовать, тогда всякий человек придет на суд Господа великий. И тогда исчезнут времена, и не будет больше ни лет, ни месяцев, ни дней, ни часов. Они рассеются, и после этого не будут сосчитываться, но настанет век единый. И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в веке великом. И возникнет великий век для праведников, и будет он вечным. И не будет более им ни усталости, ни болезни, ни скорби, ни тревоги, ни тягот, ни ночи, ни тьмы. Но будет для них свет великий, нерушимый свет, и рай, великий и нетленный. Ибо все тленное исчезнет, и нетленное появится и будет защитой их жилища вечного» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1. 190–192).

[2] Не будет безосновательным предположить, что эти действующие лица воспринимались как принадлежащие к божественному плану. Предположение о божественной природе Адоила находит свое подтверждение в тек-

ность текста апокалипсиса, служащая указанием на тот факт, что последний эон изображался как персонифицированный посредник, — это сходство последнего эона с первым протологическим эоном Адоилом, некогда породившим множественность сотворенных форм.[1] По-видимому, праведники в данном случае воспринимаются как собиратели Божественного света, рассеянного в момент первоначального распада Адоила. Им назначена функция собирания первоначального света в новом эсхатологическом сосуде.[2]

Такого рода предания о небесных двойниках адептов, собранных в персонифицированных посредниках, нередко перекликаются с

сте краткой редакции 24-й главы *Второй книги Еноха*, где Бог представлен пребывающим среди невидимых предсуществующих реалий. В этом тексте говорится: «Прежде, когда не было всего видимого, явился свет, Я же среди света один двигался в невидимом, подобно тому как движется солнце с востока на запад и с запада на восток». Такое описание Бога, «двигающегося», подобно солнцу, в «невидимом», заставляет вспомнить о солнечной системе, с Богом в роли главного светила, где «невидимое», возможно, ассоциируется с планетами. В подобного рода системе «невидимое», вероятно, понимается как «меньшие божества» или часть Божественной Плеромы.

[1] В пространной редакции *2 Енох* 25 приводится такое описание распада Адоила: «И повелел Я в вышних, чтобы сошел один из невидимых — видимый. И сошел Адоил огромный. И посмотрел Я на него: и вот, в чреве его был великий свет. И сказал Я ему: Разрешись, Адоил, и пусть видимое родится от тебя. И он разрешился, и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света <...>. От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить. И увидел Я, что это хорошо, поставил Себе престол и воссел на нем. И сказал Я свету: Взойди выше престола, и утвердись, и будь основанием вышних. И нет выше света ничего иного» (*Хачатурян В. М.* Книга Еноха // Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования / Под ред. В. В. Милькова. М., 1997. С. 51–52).

[2] Эта концепция очень похожа на манихейский образ «Последнего Изваяния», рассмотрение которого далее будет предметом нашего исследования. В связи с этой концепцией, С. Лье отмечает, что «в “Последнем Изваянии” будут собраны все неискупленные Частицы Света после окончательного разрушения Мира, т. е. в этом образе заключен смысл последнего “апокатастасиса” и возвращения Частиц в Царство Света» (*Lieu S. N. C.* Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1992. P. 17).

ранее рассмотренной концепцией высших идентичностей праведников в виде духов. Так, Р. ван дер Брук привлекает внимание исследователей к некоторым пневматологическим идеям, распространенным среди мессалиан и катаров, восходящим, по мнению этого ученого, к ранним иудейским и христианским представлениям, согласно которым Святой Дух представлялся как совокупность всех отдельных небесных духов, т. е. небесных двойников земных обитателей. Ван дер Брук отмечает, что

> весь этот взятый в целом комплекс идей о небесном двойнике человека, с которым душа была соединена до грехопадения, а также идентификация этого духовного образа с ангелом-хранителем и со Святым Духом, благодаря чему этот Дух представляет собой собрание всех духов, был воспринят в мессалианской религиозной среде, а оттуда, по-видимому, был перенесен на Запад. Это предположение основывается на том, что только в среде катаров мы обнаруживаем такое же соединение представлений о Духе и душе: идею о коллективном Святом Духе как собрании всех небесных духов, служащих, по-видимому, хранителями человеческих душ, изначально принадлежавших общему Духу, а также представление о том, что только тот, кто принял крещение от Духа, т. е. чья душа воссоединилась со своим небесным духом, может вернуться в царство света.[1]

Еще одно важное свидетельство представления об эсхатологическом посреднике как пути или сосуде, содержащем небесных двойников адептов, — это концепция так называемого «Последнего Изваяния», которую можно обнаружить в манихейских источниках. Так, в *Кефалайе* 29 говорится о том, что в эсхатологический период последние праведники будут «изваяны» в антропоморфную посредническую сущность,[2] называемую «Последним Изваянием»:

---

[1] *Van den Broek R.* The Cathars: Medieval Gnostics? P. 101–102.

[2] Гарднер и Лье особо подчеркивают персонифицированную природу этой посреднической сущности, определяя Последнее Изваяние как «эсхатологическое божество, которое поднимется в день великого пожара и разрушения мира, а также как последнее собрание всех живых душ в совете жизни, так что вся история борьбы и смешения происходит от падения Первого Человека до возвышения Последнего Изваяния» (*Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 294).

...весь мир ныне; а в конце, при освобождении мира, он же, этот Помысел жизни, соберет сам себя и живописует свою душу в Последнем Изваянии. Его сеть — это его живой дух, ибо духом своим он уловит свет и жизнь, сущие во всем, и выстроит их на своем теле...[1]

Основная цель этого эсхатологического собирания праведников, как и во *Второй книге Еноха*, — это воссоединение первоначального света,[2] собранного благодаря усилиям праведников, которым предназначено быть соединенными в одной эсхатологической сущности:

О Последнем Изваянии см. также: *Widengren G.* Mani and Manichaeism. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965. P. 68; *Heuser M.* Manichaean Myth According to the Coptic Sources//Studies in Manichaean Literature and Art/Eds. M. Heuser, H.-J. Klimkeit. NHMS, 46. Leiden: Brill, 1998. P. 3–108, особ. 86–87; *Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 349–350.

[1] Перевод Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 76. См. также *Кеф.* 54: «Тогда [Зов и Слух —] великий Помысел, пришедший [к] стихиям, которые пребывали в смешении, — соединился с ними и встал в молчании. Он забирает [Свет] вверх до срока конечного, когда поднимается и встает в великом огне, соберет к себе свою Душу единую и живописует себя в Последнем Изваянии; и (тогда) окажется, что он выметает и выбрасывает из себя скверну, — [то,] что чуждо ему; а жизнь и Свет, пребывающие во всех вещах, соберет в себя и построит на своем теле. А после того как Последнее Изваяние будет завершено во всех своих членах, он уйдет и вознесется из той великой битвы с помощью Духа живого, своего Отца, который придет, принесет [освобождение его] членам и вознесет его из этого [собрания (?),] слияния и конца всего сущего». *Кеф.* 75: «...как будет живописано Последнее Изваяние [из] остатка всего сущего...». *Кеф.* 81: «...а в конце он соберет сам себя, живописует сам себя в Последнем Изваянии и разделит [Свет] и [Мрак]». *Кеф.* 86: «Еще одно великое, славное дело, которое он совершит под [конец —] это Последнее [Изваяние;] он вознесет его к эонам [Света]...» (пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 97, 114, 119, 124).

[2] В связи с такого рода процессом, Хейзер замечает, что «частицы Света, которые были собраны вместе в единое целое, Последнее Изваяние, на основании Мысли Света, действующей в них, возвращаются в царство Света Живым Духом, создателем мира (*Псалом Бемы* 11,13 ff.; *Кеф.* 54,21 ff.)» (*Heuser M.* Manichaean Myth According to the Coptic Sources. P. 87).

> А когда Солнце закатится и зайдет из мира, все люди заходят в свои убежища, в свои дома и скрываются — это равнозначно таинству конца и означает конец мира: ибо когда весь Свет очистится и освятится в мире, тогда, в конце, итог (?) всего сущего — Последнее Изваяние — соберется и изобразит себя. И это последний час Дня, время, когда Последнее Изваяние вознесется к эону Света (*Кеф.* 165).[1]

Возможно также, что Последнее Изваяние в некоторых случаях воспринимается как собрание праведных душ, в то время как порочные души будут исключены из этого эсхатологического убежища. Так, в *Кеф.* 149–150 содержится намек на подобный процесс изгнания порочных душ из Последнего Изваяния:

> Четвертый раз они заплачут, когда Изваяние вознесется, в последний день; и заплачут они о душах отступников и богохульников: те будут [отданы Мраку(?),] ибо члены их отрезаны от [них, и они будут связаны во] Мраке. А сами эти души, когда Изваяние вознесется и они останутся одни, заплачут от того, что покинуты в печали навсегда; ибо они будут отсечены и отделены от Последнего Изваяния, чтобы воздалось, как дóлжно, душам, обреченным на гибель в наказание за дела совершенные, — тем, которые пойдут в этот Мрак и будут связаны Мраком, ибо пожелали, возлюбили его и положили свое сокровище в нем. В тот самый час, когда вознесется Последнее Изваяние, они заплачут, а потом испустят великий крик, ибо будут отторгнуты от единства этого великого Изваяния и покинуты навеки; этот великий плач горестного [страдания] предстоит душам и [порождениям(?),] уготованным к гибели по делам своим.[2]

Следует отметить также, что в концепции Последнего Изваяния можно различить ранее упомянутый параллелизм между протологическим и эсхатологическим символизмом, характерный для *Второй книги Еноха* и 1-й главы Евангелия от Иоанна:

---

[1] Пер. Е. Б. Смагиной в: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 187. Ср. также *Кеф.* 104: «первая смерть — с тех пор, как Свет упал во Мрак и смешался с архонтами Мрака, до той поры, когда Свет очистится и отделится от Мрака в великом огне; остаток, который после останется от него, пойдет на постройку Последнего Изваяния» (пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 138).

[2] Пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 175.

...с той поры, когда Первочеловек с[низошел на] борьбу, до той поры, когда вошел (?) [великий Дух]... [В] этот срок <...> его <...> [он] вы[шел и] явился... [Это] срок от нисхождения Первочеловека[1] до восхождения Последнего Изваяния... (*Кеф.* 71).[2]

[1] На основании данного материала можно сделать вывод, что «собирающие» посредники, являющиеся в конце времен, во многих аспектах представляются зеркальными отражениями фигуры Небесного Адама. В такого рода преданиях изначальный «образ» Первочеловека истолковывался как «сосуд», вмещающий в себя все человеческие души. А. Гошен Готтштайн указывает на существование подобного рода концепции в раввинистических источниках, где изначальное творение человека «по образу» истолковывалось в том смысле, что все человеческие души становились частью этого «образа». Гошен Готтштайн привлекает внимание исследователей к тексту из *Берешит Рабба* 24:2: «Рабби Танхума, от имени Рабби Банная, сказал: Он создал его бесформенной массой, и он лежал распростертым от одного края земли до другого; как написано: “Очи твои видели бесформенную массу”. Рабби Йехуда бар Рабби Симон сказал: В то время как Адам лежал бесформенной массой пред Тем, по чьему повелению мир обрел свое существование, Он показал ему все поколения со всеми их мудрецами, все поколения со всеми их судьями, писцами, толкователями и правителями. Он сказал ему: “Очи твои видели бесформенную сущность: бесформенная сущность [т. е. твои возможные потомки], которых видели твои очи, были уже записаны в книге Адама”» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.199–200). Гошен Готтштайн высказывает предположение, что, принимая во внимание такое соотношение между космической формой Адама и показанными ему будущими поколениями, эти будущие поколения, возможно, представляются частью тела Адама. По мнению этого исследователя, похожие представления о теле Адама можно обнаружить в *Бавли Йевамот* 63b, где говорится, что все души пребывают включенными в единое тело (*гуф*): «Рабби Асси утверждает: Сын Давида не придет до того, как будет принято решение относительно всех душ в *Гуф*; так как сказано, ибо дух, поглощающий себя, — от Меня, и все души, созданные мной» (*Epstein I.* The Babylonian Talmud. Yebamot. P. 63b). По мнению Гошена Готтштайна: «Этот *гуф* (буквально “тело”), вполне возможно, представляет собой великое тело всего человечества, воспринимаемое либо как явленное Тело Божье, либо как воплощенное тело первоначального Адама» (*Goshen Gottstein A.* The Body as Image of God in Rabbinic Literature. P. 192–192).

[2] Пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 111.

Интересно отметить, что собрание спасенных душ в манихейской традиции, как и в рассмотренных ранее иных похожих преданиях, принимает вид антропоморфного существа, которое затем свяжет земной и небесный миры, таким образом, буквально воплощая собой понятие лестницы, поднимающейся с земли до небес. В этом отношении представляется весьма примечательным тот факт, что в поздних раввинистических источниках лестница Иакова изображается как путь для праведных душ, по которому они будут восходить на небеса в эсхатологический период. Так, в *Берешит Рабба* 69:7 говорится следующее:

«Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт. 28:17). Рабби Аха сказал: [Бог заверил его]: Эти врата откроются для многих праведников, таких как я сам... Слова «Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» имеют отношение к тому, что будет твердо установлено в мессианский период, как сказано в стихе: Ибо Он утвердил засовы твоих врат (Пс. 147:13).[1]

Мотив объединения праведных душ, собранных в эсхатологическую статую или лестницу, засвидетельствован также в поздних источниках иудейского мистицизма, где знакомый нам образ космического древа, перекликающийся с символизмом образа космического столпа, подобно манихейскому Последнему Изваянию, в последние времена будет сущностью, собирающей праведные души и охраняющей их в вышнем мире.

В связи со всеми этими преданиями, М. Идель отмечает, что «...в поздних источниках можно обнаружить учение о столпе или колонне, соединяющей два рая и служащей своего рода путем для постоянного восхождения или нисхождения душ в тот или иной определенный для этого момент времени».[2] Более того, эти предания о столпе или сосуде душ зачастую принизаны знакомым нам символизмом мирового древа. Так, в ранее упомянутом в нашем исследовании *Мидраше Конен* можно обнаружить мысль, что «от Древа Жизни поднимаются и опускаются души праведников в Раю,

---

[1] *Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 2.634.

[2] *Idel M.* Ascensions on High in Jewish Mysticism. P. 102. Об эсхатологическом столпе душ в текстах *Книги Зогар* см.: Ibid. P. 101–133.

подобно человеку, поднимающемуся или спускающемуся по лестнице...».[1]

Заканчивая эту часть нашего исследования, необходимо напомнить, что гипотеза о Сыне Человеческом как вместилище душ или небесных личностей, высказывается не впервые. Почти сто лет назад Х. Одеберг выдвинул подобную гипотезу на основании замеченного им параллелизма между особыми функциями Сына Человеческого в Ин. 1:51 и ролью Метатрона как лестницы Иакова.[2] В самом деле, в поздних источниках иудейского мистицизма Метатрон нередко представлен как «хранитель» высших личностей, подобно Абатуру в мандейской религии, отвечающий за обучение человеческих душ[3] и их судьбу.[4] Как в Вавилонском Талмуде,[5] так

[1] *Jellinek A.* Bet ha-Midrash. 6 vols. Jerusalem: Bamberger and Wahrmann, 1938. S. 2.28.

[2] *Odeberg H.* 3 Enoch. P. 123.

[3] Н. Дойч отмечает, что «фигуры как Метатрона, так и Абатура ассоциируются с заботой о человеческих душах, хотя и разными способами. Метатрон представляется учителем "всех душ почивших, которые умерли в утробе своей матери, и младенцев, которые умерли у груди своей матери, и учеников, которые умерли, когда изучали Пять Книг Торы". Сторожевая вышка Абатура представляется как сокровищница, содержащая предсуществующие души, еще не сошедшие на землю. И вновь мы обнаруживаем типичное изображение ангельского наместника, ведь он — хранитель врат, владыка-посредник. Следовательно, Метатрон и Абатур несут ответственность за души, пребывающие в промежуточном состоянии между двумя способами существования. В одном случае, это души, принадлежащие тем, кто никогда не рождался или умер в слишком юном возрасте и не успел получить надлежащего образования; в другом случае, это души тех, кто ожидает, пока для них будут рождены соответствующие им тела» (*Deutsch N.* Guardians of the Gate. P. 99).

[4] Ibid.

[5] В *Бавли Авода Зара* 3b Метатрон представлен как учитель душ тех, кто умер в детском возрасте; в этом тексте говорится: «Что делает Бог в четвертой четверти? — Он сидит и наставляет школьников, как сказано: Кого хочет Он учить ве́дению? И кого вразумлять проповедью? Отнятых от грудного молока. Следовательно, кто их наставлял? — Можно сказать, что это был Метатрон, или можно сказать, что Бог делал это наряду с другими деяниями. А что Он делает ночью? — Можно сказать, то же

и в литературе, принадлежащей традиции Хейхалот,[1] присутствуют намеки на эту особую обязанность Метатрона,[2] так как там он изображается наставником, обучающим премудростям Торы души умерших детей.[3]

самое, что Он делает днем; или можно сказать, что Он восседает на легком херувиме и проносится по восемнадцати тысячам миров; ибо сказано: Колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч» (*Epstein I.* The Babylonian Talmud. Avodah Zarah. P. 3b).

[1] В *Synopse* § 75 (*3 Енох* 48C:12) нашла свое отражение похожая версия этого предания; в этом сочинении говорится: «...каждый день восседает Метатрон три часа на небесной выси и собирает все души почивших, которые умерли в утробе своей матери, и младенцев, которые умерли у груди своей матери, и учеников, которые умерли, когда изучали Пять Книг Торы. Он приводит их под Трон Славы и рассаживает их вокруг себя по классам, товариществам и группам, и обучает их Торе, и мудрости, и хаггаде, и преданиям, и он празднует с ними завершение (изучения) Торы, как сказано: "Кого (хочет он) учить знанию, и кому объяснять весть? Отнятых от (грудного) молока, отлученных от сосцов (матери)" (Ис. 28:9)» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 295–296). Похожее предание можно найти также в *Алфавите рабби Акивы*, см.: *Wertheimer S. A.* Batei Midrashot. 2 vols. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1950–1953. P. 2.333–477.

[2] Интересно отметить, что *Бемидбар Рабба* 12:12 описывает Метатрона как того, кто несет ответственность за души праведников, приносимые в жертву за грехи Израиля. В этом тексте говорится: «Рабби Симон объяснил: Когда Святой, будь Он Благословен, повелел Израилю воздвигнуть Скинию, Он дал понять служащим ангелам, что они также должны создать Скинию, и когда одна Скиния была воздвигнута, еще одна появилась в вышних обителях. Это была Скиния Отрока, чье имя было Метатрон, и там он приносит в жертву души праведников ради искупления Израиля в дни его изгнания» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 5.482–483).

[3] Роль Метатрона как предводителя душ, возможно, отражена также в интересном отрывке из *Зогар* II.161b, в котором повествуется о загадочном «служителе», несущим ответственность за души. В этом тексте говорится следующее: «И даже сейчас все жители мира, до того как они придут в этот мир, стоят в своих образах, в которых они будут пребывать в этом мире, в единой сокровищнице, где все они облачены в свои образы. В тот момент, когда они уже готовы снизойти в этот мир,

Похожие проявления рассматриваемой нами концепции, согласно которой божественный посредник представляется в образе лестницы Иакова, можно обнаружить и в сочинениях христианских авторов. Так, в *Акафисте Богородице*,[1] созданном в VI в. н. э.,

---

благословенный Святой вызывает одного служителя, которому Он вверяет заботу о всех душах, которым предназначено снизойти в этот мир, и говорит ему: "Иди, принеси Мне дух такого-то". В этот момент приходит душа, облаченная в образ, принадлежащий этому миру, и служитель представляет ее Святому Царю. Благословенный Святой говорит с ней и заклинает ее, чтобы, когда она сойдет в этот мир, она занялась изучением Торы ради знания о Нем и знания тайн веры» (*Matt D.* The Zohar: Pritzker Edition. P. 5.431). В данном случае, как и в похожих историях о Метатроне, представленных в *Бавли Авода Зара* и *Сефер Хейхалот*, можно вновь обнаружить соотношение мотивов чрезвычайной важности, а именно, темы изучения Торы и одновременно предания об ангельском владыке над душами. В рассказе из *Книги Зогар* также присутствует образ сокровищницы душ, в свою очередь, напоминающий мотивы из *Второй книги Еноха* с ее образами протологического и эсхатологического резервуаров в виде чрева первоначального эона Адоила и последнего эона, в котором будут собраны все праведники.

[1] Размышляя на тему представления Богородицы в образе лестницы в православных литургических текстах, П. Ладусер отмечает, что «в литургических текстах Православной Церкви Матерь Божья неоднократно представлена как "лестница". К примеру: "лестница и врата" (утреня на Благовещение; Праздничная Минея 459); "врата небесные и духовная лестница" (утреня на Рождество, песнь 7; Праздничная Минея 120); "живая лестница" (утреня на Введение Богородицы во храм, песнь 8; Праздничная Минея 189); ее гробница "становится лестницей, ведущей на небо" (утреня на Успение; Праздничная Минея 506). В утрене на Благовещение мы обнаруживаем явное упоминание ветхозаветной параллели: "Иаков в былые дни увидел лестницу, твой прообраз, и сказал: Вот лестница, на которой будет стоять Бог" (утреня на Благовещение, песнь 9; Праздничная Минея 458). Таким образом, источником для формирования концепции Богородицы как лестницы служит описание сна, или видения, Иакова, представленное в Книге Бытия 28» (*Ladouceur P.* Old Testament Prefigurations of the Mother of God // SVTQ 50 (2006). P. 15).

Матерь Божья сравнивается с лестницей.[1] Иоанн Дамаскин в своих проповедях на *Успение Пресвятой Богородицы* тоже отождествляет лестницу Иакова[2] с Богородицей.[3]

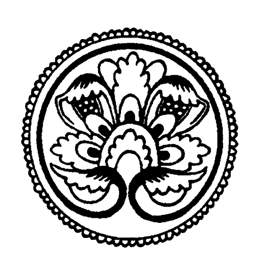
---

[1] «Ищущая узнать знание, никому не ведомое, Дева возопила к служителю: как возможно сыну родиться от чистого чрева? Скажи мне. Ей ангел-служитель отвечал со страхом, воскликнув так: ... Радуйся, лестница небесная (κλίμαξ ἐπουράνιε), по которой снизошел Сам Бог; Радуйся, мост, по которому поднимаются на небо рожденные на земле люди. Радуйся, бессмертное чудо, прославленное ангелами...» (*Dedes S., Vaporis N. M.* The Akathist Hymn and Small Compline. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1990. P. 9).

[2] Подобного рода связь между образом Богородицы и лестницей Иакова присутствует также в 3-й Проповеди Андрея Критского *На Успение нашей Пресвятой Девы Богородицы*: «Вот лестница, которую видел Иаков в час Божьего откровения, на которой он видел ангелов Божьих, восходящих и нисходящих, что бы ни означало это восхождение и нисхождение. Это врата небесные, о которых Иаков сказал: “Как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные!”» (*Daley B. E.* On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies. PPS, 18. Crestwood: St.Vladimir's Seminary Press, 1997. P. 147–148). См. также *Похвальное слово на Успение святой Владычицы нашей Богородицы* Феодора Студита: «На что отвечали Деве блаженные апостолы своими или пророческими словами? Они говорили: Радуйся, лествица, простирающаяся от земли до неба, по которой Господь сошел к нам и взошел на небо, как видел патриарх Иаков». Перевод из издания: *Преподобный Феодор Студит.* Творения. В 3 т. Т. 2: Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения. М., 2011. С. 389.

[3] В своей первой проповеди Иоанн излагает такую интерпретацию образа лестницы: «Едва не забыл я о лестнице Иакова. Что же? Не всякому ли ясно, что она познается как Твое предначертание и образ? Ведь как [Иаков] видел небо, соединенное с землей концами лестницы, ангелов, нисходящих и восходящих по ней, и подлинно Сильного и Непобедимого, предызобразительно с ним Боровшегося (Быт. 28:12; 32:24–31), так и Ты сочетала разделенное, став посредницей и лестницей для нисхождения к нам Бога, Который воспринял наш немощный состав, сочетал и соединил с Самим Собой и сделал человека умом, способным видеть Бога. Благодаря этому и ангелы спустились, чтобы послужить Ему как Богу и Владыке, и люди, восприняв ангельское житие, восхищаются на

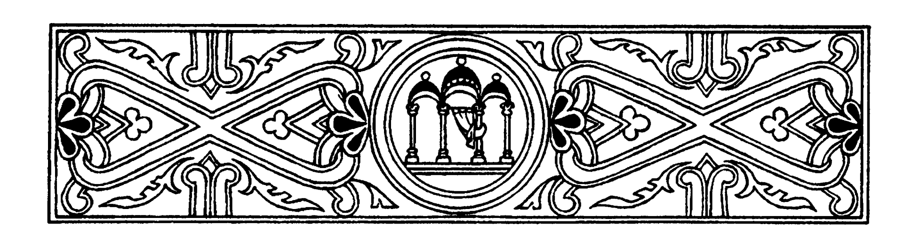
В более поздних христианских экзегетических текстах образ лестницы Иакова становится одним из самых распространенных ветхозаветных прообразов,[1] интерпретируемых авторами этих текстов как символическое обозначение Святой Девы.[2]



небо» (пер. М. Козлова в книге: Творения *прп. Иоанна Дамаскина*. Христологические и полемические трактаты, слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 269). В 3-й проповеди Иоанна Дамаскина обнаруживается похожее предание: «Ныне умственная одушевленная лестница, спустившись по которой, Вышний явился на земле и обращался между людьми (Вар. 3:38), воспользовавшись смертью как лестницей, взошла от земли на небо» (пер. М. Козлова в: Там же. С. 294).

[1] Ю. Пентюк привлекает внимание исследователей к похожей интерпретации Святой Девы как лестницы в греческой молитве к Богородице, приписанной авторству Ефрема Сирина, в которой Мария названа «небесной лестницей, по которой мы, земные создания, поднимаемся на небеса... лестницей, по которой небесные ангелы сошли к нам на землю...» (*Pentiuc E*. The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. P. 234).

[2] *Linardou K*. Depicting the Salvation//The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images/Eds. L. Brubaker, M. B. Cunningham. Burlington: Ashgate, 2011. P. 136.



Глава 4

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В *АПОКРИФЕ ОБ ИОСИФЕ И АСЕНЕТ*

Небесный двойник Асенет

В ранних источниках, содержащих истории об еще одном знаменитом персонаже иудейской религиозной традиции, патриархе Иосифе, также обнаруживаются богословские построения, имеющие отношение к представлению о небесном двойнике. Ранее мы уже рассматривали концепцию небесной личности в псевдоэпиграфе, связанном с именем этого патриарха, а именно в *Молитве Иосифа*. Теперь нам следует приступить к детальному изучению еще одного произведения, связанного с историей Иосифа, текста, известного в научной литературе как *Апокриф об Иосифе и Асенет*,[1]

[1] *Апокриф об Иосифе и Асенет* датируется периодом от II в. до н. э. до IV в. н. э. По мнению большинства исследователей, этот текст был создан в период между I в. до н. э. и II в. н. э. в иудейской общине Египта. О датировке этого произведения см.: *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. Atlanta: Scholars, 1996. P. 81–100; *Burchard C.* Zum Text von Joseph und Aseneth // JSJ 1 (1970). S. 3–34; *Chesnutt R. D.* From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth. JSPSS,

в котором представления о небесном двойнике, возможно, получили свою наиболее законченную форму среди всех других подобных концепций, сохранившихся в иудейских псевдоэпиграфах.[1]

В последнее время этому псевдоэпиграфу были посвящены довольно многочисленные научные публикации. Один важный отличительный признак, благодаря которому этот текст выделяется из остальных иудейских мистических источников, состоит в том, что откровение и последующее преображение в нем даруются мистику женского пола, Асенет, которая представлена в этом псевдоэпиграфе как дочь египетского жреца, вышедшая замуж за иудейского патриарха Иосифа. В этой расширенной версии короткой библейской истории[2] Асенет проходит испытание в виде обращения и преображения, вследствие чего бывшая идолопоклонница

---

16. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. P. 80–85; *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 225–239; *Philonenko M.* Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes. SPB, 13. Leiden: Brill, 1968. P. 108–109; *Standhartinger A.* Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von «Joseph und Aseneth». AGAJU, 26. Leiden: Brill, 1995. S. 14–20.

[1] Текст *Апокрифа об Иосифе и Асенет* опубликован в следующих изданиях: *Burchard C.* Joseph und Aseneth serbisch-kirchenslawisch: Text und Varianten // Gesammelte Studien zu Joseph & Aseneth. SVTP, 39. Leiden, Brill, 1996. S. 53–102; *Idem.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink; *Idem.* A Minor Edition of the Armenian Version of Joseph und Aseneth. HUAS, 10. Leuven: Peeters, 2010; *Fink U. B.* Joseph und Aseneth Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung. FSBP, 5. Berlin: Walter de Gruyter, 2008; *Idem.* Joseph und Aseneth. Text, Übersetzung und Anmerkungen // Joseph und Aseneth / Ed. E. Reinmuth; Sapere, 15; Tübingen: Mohr / Siebeck, 2009. S. 56–137; *Philonenko M.* Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes; *Tragan P.-R.* Josep i Àsenet: Introducció, text grec revisat i notes. LIS, 4. Barcelona: Alpha, 2005. В данной работе я в основном использую пространную редакцию этого текста, которая в некоторых случаях будет дополнена материалами из краткой редакции.

[2] Данный псевдоэпиграфический источник представляет собой развитие сюжета о браке Иосифа и Асенет, сведения о котором обнаруживаются только в кратком упоминании этого события в Быт. 41:45: «И нарек

превращается в существо, которое будет питаться небесным хлебом жизни.

Мотив преображения Асенет достигает своего апогея в главах 14–18 рассматриваемого псевдоэпиграфа, где повествуется о ее встрече с ангельским гостем, двойником Иосифа. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 14:2–10 можно обнаружить следующее описание небесного гостя, явившегося Асенет:

> И опять глянула Асенет и видит: небо у звезды раскололось, и воссиял свет великий и несказанный. И узрела его Асенет и пала ниц на золу. И Человек сошел к ней с неба и стал в головах Асенет. И позвал он ее, и произнес: «Асенет, Асенет!» И сказала она: «Кто звал меня? Ведь дверь опочивальни моей заперта, а башня высокая. Так как же вошел он в покои мои?» И снова позвал ее Человек и произнес: «Асенет, Асенет!» И она: «Вот я, господин! Кто ты, скажи мне?» И Человек сказал: «Я князь дома Господня и вождь всего воинства Всевышнего. Поднимись и выпрямись, и я скажу тебе, что сказать должен». И подняла Асенет голову и увидела: муж, во всем подобный Иосифу, в одеянии длинном, в венке и с жезлом царским, только лик его подобен молнии, и очи блистают, как солнце, и власы на главе его — словно пламя огня в горящем светильнике, а руки и ноги — как железо, в огне раскаленное, и от рук и от ног его летят искры.[1]

На основании этого описания можно сделать вывод о том, что, в противоположность другим источникам, рассмотренным ранее в нашем исследовании, где для идентификации фигуры небесного двойника требовались существенные экзегетические усилия, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* предание о небесной личности представлено со всей ясностью, так как о небесном госте говорится, что он «во всем был подобен Иосифу». Загадочный гость, таким образом, представлен как точная небесная копия Иосифа.[2] Неко-

---

фараон Иосифу имя: Цафнаф-панеах; и дал ему в жены Асенефу, дочь Потифара, жреца Илиопольского».

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110.

[2] В более поздних раввинистических источниках, по-видимому, также можно обнаружить сведения о мотиве небесного двойника Иосифа. Так,

торые признаки и атрибуты высшего двойника Иосифа заслуживают особого внимания. Первая деталь, бросающаяся в глаза, состоит в том, что само появление небесной фигуры, названной в этой истории словом Небесный Человек, или *Антропос*,[1] совпадает с явлением «света великого и несказанного (φῶς μέγα καὶ ἀνεκλάλητον)».[2] По-видимому, свет в данном случае служит дополнительным способом описания небесного гостя, представленного как обладающего ликом, «подобным солнцу», и очами, блистающими, «как солнце».

Подобный образ небесного персонажа напоминает о видении Моисея в *Эксагоге*, где небесный двойник пророка также обозначен словом φώς.[3] Как отмечалось ранее в нашем исследовании, термин φώς зачастую использовался в иудейских теофанических преданиях для обозначения сияющих славой явлений Бога, а также Его антропоморфных «икон», излучающих свет, благодаря своим заново обретенным небесным телам. В таких преданиях нередко обыгрывается двойственное значение слова φώς, которое, в зависимости от ударения, может пониматься либо как «человек»

в *Берешит Рабба* 60:15 содержится такое предание: «И она сказала слугам: кто этот человек (*ha-lazeh*), который идет по полю навстречу нам? Рабби Берекия сказал от имени Рабби Хии, своего отца: Она увидела, что он был привлекательным [слово *halaseh* имеет тот же самый смысл], как в стихе: Вот, идет этот (*ha-lazeh*) сновидец (Быт. 37:19). Рабби сказали: Это относится к его ангелу-хранителю, так как слово *halazeh* означает, что этот [ангел] был предназначен для служения ему» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 2.536).

[1] В связи с подобного рода терминологией, Р. Крэмер замечает, что небесный гость обозначается «как anthropos, что большинство переводчиков этого текста на английский язык передают технически правильным, но недостаточным для передачи всех смыслов этого слова термином Человек (man)» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 120).

[2] *Burchard C.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. P. 176.

[3] О небесном двойнике как «свете» в некоторых апокрифических христианских источниках см.: *Stang C.* Our Divine Double. P. 122.

(φώς), либо как «свет» (φῶς), таким образом, указывая как на светоносную, так и на антропоморфную природу божественных или ангельских манифестаций.[1] В этом отношении следует особо отметить, что все главные действующие лица истории — Небесный Человек, Асенет и Иосиф — представлены светоносными существами.

Размышляя над титулами и функциями Небесного Человека, исследователи часто отмечают их поразительные сходства с обязанностями и ролями земного Иосифа. Следует напомнить, что в нашем тексте ангельский персонаж представлен как главнокомандующий небесными воинствами. С. Дойч замечает, что эта должность соответствует посту, занимаемому «земным» Иосифом при дворе фараона.[2] Одеяния и атрибуты небесного двойника Иосифа также зеркально отражают амуницию «земного» Иосифа.[3] Так, в тексте говорится, что небесный человек был «в одеянии длинном, в венке и с жезлом царским», подобно Иосифу. Такого рода особые признаки очень важны, так как они вызывают в памяти образ небесного двойника Моисея в *Эксагоге*, который, как мы помним, передает пророку светоносное одеяние, корону и скипетр. Следует отметить, что в 18-й главе *Апокрифа об Иосифе и Асенет* мистик женского пола также получает те же самые на-

[1] О преданиях, связанных с термином φως, см.: *Quispel G.* Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis // VC 34 (1980). P. 6–7; *Fossum J.* The Name of God and the Angel of the Lord. P. 280; *Idem.* The Image of the Invisible God. P. 16–17; *Bunta S.* Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian. P. 92 ff.

[2] *Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation // With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism / Eds. D. Arbel, A. Orlov. Ekstasis, 2. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. P. 333.

[3] Так, в тексте *Иос. Асен.* 5:5 представлено следующее описание «земной» наружности Иосифа: «А Иосиф был облачен в особый белый хитон, риза у него была пурпурная, златотканного виссона, на голове его был золотой венец, кругом венца двенадцать отборных камней, а поверх двенадцати камней — двенадцать золотых лучей. Левой рукою держал он жезл царский...» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 96).

ряды и предметы от небесного двойника:[1] блистающее облачение, золотой венок и скипетр.[2]

Д. Эллисон обращает внимание на некоторые другие важные параллели между ангельским двойником Иосифа и земным Иосифом, отмечая, что «каждый из этих персонажей наделен особыми обязанностями в царстве своего господина (4:7; 14:8; 15:12; 21:21).

[1] Так, в процессе преображения Асенет в ее внешности отражаются черты как земного Иосифа, так и его небесного двойника. Р. Чеснат рассуждает о сходствах между Иосифом и Асенет, отмечая, что «автор рассматриваемого произведения тщательно подбирает выражения для описания Асенет таким образом, чтобы в этом описании присутствовали многие особые отличительные признаки, соответствующие облику Иосифа... При описании Иосифа в 6:2–6 автор почти приписывает ему ангельский статус, однако то же самое можно сказать и относительно описаний Асенет, содержащихся в *Иос. Асен.* 18:9–11 и 20:6–7: она уподобляется солнцу, так же как и Иосиф; оба персонажа характеризуются небесной красотой; об обоих из них говорится, что они излучают свет... Когда Иосиф впервые приезжает в дом Пентефрея, он появляется облаченным в особый белый хитон, с золотым венцом на голове, украшенным 12 драгоценными камнями, с царским жезлом в руке (5:5); далее Асенет также облачается в сияющее белое одеяние и возлагает на голову золотой венец с драгоценными камнями, а также берет в руку жезл (14:12–15; 18:5–6)... Асенет и Иосиф служат почти зеркальными отражениями друг друга» (*Chesnutt R.* From Death to Life. P. 110–111). На эту тему см. также: *Douglas R. C.* Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth // JSP 3 (1988). P. 35.

[2] Так, в *Иос. Асен.* 18:5–6 говорится: «И вспомнила Асенет Человека и наставления его, и поспешила, и вошла во вторую свою комнату, где были ларцы с ее нарядами, и открыла большой сундук, и достала свои лучшие одежды брачные, блистающие подобно молнии, и надела их. И препоясалась поясом золотым и царским из драгоценных камней. И надела на руки свои золотые браслеты, а на ноги — золотые шаровары, и на шею свою — ожерелье великолепное, в котором роскошных драгоценных камней было без числа, и золотой венок возложила себе на голову, а на венке над челом ее был крупный камень яхонт, а вокруг большого камня были еще шесть драгоценных камней. И покрыла свою голову покрывалом, как невеста, и скипетр взяла в руку свою» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 117).

Каждый из них обозначается титулом “архон” (1:3; 4:7; 14:8; 15:12; 20:9; 21:21). Появление обоих персонажей сопровождается небесным сиянием (6:2; 14:2). Оба управляют колесницей и изначально прибывают с востока (5:4; 6:1; 17:7). Каждый из них, при своем первом появлении, приводит Асенет в состояние страха и трепета (6:1; 14:11)».[1]

Совершенно очевидно, что фигура небесного гостя Асенет вбирает в себя отличительные признаки различных посреднических персонажей, уже рассмотренных ранее в нашем исследовании. Так, уже отмечался тот факт, что в представлении небесного двойника Иосифа можно уловить влияние Адамических мотивов, а возможно и преданий о небесном образе первого человека — концепции, игравшей очень важную роль в ранее изученных нами рассказах о небесных двойниках. В связи с подобной тенденцией, Р. Крэмер отмечает, что «обозначение небесного двойника Иосифа словом *Антропос* может служить указанием на ассоциацию этого мотива с первоначальным Адамом, который сам представляет собой Образ Божий и, таким образом, возможно, тесно связан,

---

[1] *Allison D.* Constructing Jesus. P. 299. Р. Крэмер также обращает внимание на некоторые из этих параллелей. Исследовательница отмечает, что «Иосиф становится управляющим в доме фараона, как и его ангельский двойник в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* — управляющий в доме Господа (14:7). Земной Иосиф в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* управляет колесницей фараона в качестве “заместителя командующего”, в то время как его ангельский двойник возвращается на небеса в небесной огненной колеснице. Образы как земного, так и небесного Иосифа характеризуются как облаченные в “особый белый хитон”, хотя хитон ангела отличается тем, что из него исходит огненное свечение» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 126). Размышляя над мотивами одеяний Иосифа и облачения его небесного двойника, Крэмер далее замечает, что, «совершенно очевидно, источники и объяснения деталей описания Иосифа следует искать в других сочинениях, что относится и к описанию ангельского двойника Иосифа, представленного в 14:8–9... Облачение Иосифа во многих отношениях напоминает как священнические, так и царские одежды, описания которых содержатся в многочисленных древних преданиях» (Ibid. P. 164).

если вообще не идентифицируется, с фигурой Ангела, носящего в себе Божье Имя».[1]

Символизм солнца и огня, использованный при описании внешности небесного посетителя, напоминает о посреднических фигурах Енохической традиции,[2] а более конкретно, об описаниях ангелов во *Второй книге Еноха*. Р. Крэмер обращает внимание на эти ангелологические параллели, особо отмечая поразительное сходство с ангельскими гостями Еноха, представленными в *2 Енох* 1:5.[3] Там ангелы, прибывшие забрать Еноха на небеса, обладают лицами, подобными сиянию солнца, и очами, подобными горящим свечам.[4] Первая глава *Третьей книги Еноха* также содержит похожее описание Князей Присутствия, играющих ключевую роль в посвящении мистика в тайну его небесной идентичности:

> Затем я вошел в седьмой Дворец, и он провел меня к стану *Шхины* и поместил меня пред Троном Славы, дабы я мог узреть Меркаву. Но как только князья Меркавы взглянули на меня и пылающие *серафимы* остановили свой взор на мне, я, трепеща, отпрянул и упал, пораженный излучением их глаз и ярким сиянием их лиц...[5]

Огнеподобные характеристики небесного гостя Асенет также напоминают об огненном преображении седьмого допотопного патриарха в высшее ангельское существо, именуемое Метатроном. Исследователи ранее уже указывали на сходство между образом небесного наставника Асенет и Метатроном, который, как мы помним, зачастую представлялся в иудейских источниках в качестве

---

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 123.

[2] Об использовании Енохических преданий в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* см.: Ibid. P. 111–114.

[3] Ibid. P. 121.

[4] *2 Енох* 1:4–5: «И вот, явились мне два мужа огромного роста, какого никогда не видел я на земле. Лица их были, как сияющее солнце, очи — как горящие свечи, из уст их выходил огонь, одеяние их [и] пение [различно], багряные крылья их ярче золота, руки их белее снега» (*Хачатурян В. М.* Книга Еноха. С. 47).

[5] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 175–176.

небесного двойника земного адепта.[1] Так, Р. Крэмер отмечает, что «тщательный анализ атрибутов ангельского двойника Иосифа приводит к выводу о его связи с многочисленными древними ангельскими фигурами, в особенности, хотя и не исключительно, с Метатроном, сложной ангельской концепцией, сведения о которой обнаруживаются как в раввинистических источниках, так и в различных текстах, принадлежащих традиции Хейхалот».[2] Некоторые исследователи ранее также отмечали сходства между двойником Иосифа и архангелом Михаилом,[3] который, как мы помним, отвечал за перемену онтологических «одеяний» Еноха во *Второй книге Еноха* и который в некоторых ранних иудейских и христианских текстах понимался как небесный двойник Мелхиседека.

На земле, а не на небесах

Следует отметить, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, в отличие от некоторых ранее рассмотренных нами псевдоэпиграфических сочинений, обретение главной героиней своей небесной идентичности и ее встреча с ангельским существом, помогающим ей в этом процессе, происходит не на небесах, а на земле. Таким образом, обнаруживается сходство данного текста с вышеупомянутыми христианскими и манихейскими текстами, в которых мис-

[1] С. Дойч отмечает, что «даже титул “князь дома Всевышнего” напоминает об ангельских существах в ранних иудейских источниках и текстах, принадлежащих традиции Хейхалот» (*Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 332).

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 125

[3] О небесном госте Асенет как архангеле Михаиле см.: *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 178; *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.225, note k. Р. Крэмер призывает к более осторожному использованию подобного рода конкретных идентификаций, предостерегая, что с помощью таких параллелей «Филоненко и Бурхард идентифицируют рассматриваемую ангельскую фигуру с конкретным персонажем, что не соответствует реальному положению дел с довольно неопределенной идентичностью ангелов в преданиях, содержащихся в древних источниках» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 125). Я согласен с ее предостережением.

тики также проходят обряд посвящения не на небесах, а на земле. Как мы отмечали ранее, Мани встретил свою небесную личность в земном мире, и в некоторых христианских апокрифических источниках говорится о том, что адепты встречают свою высшую идентичность в виде Христа или других сверхъестественных существ также на земле. Различия в способах встречи мистиков со своими небесными двойниками в земном или небесном мирах могут объясняться разными причинами.

Одним из возможных объяснений этого различия могут быть уходящие в древние времена и обсуждавшиеся ранее различные способы получения откровения, один из которых связан с Енохической традицией, а другой — с Садокидским богословским учением. Стоит напомнить, что исследователи ранее отмечали различие подходов в этих двух религиозных течениях к определению мест получения Божьих откровений. Так, в Садокидской священнической традиции самые важные откровения Божьих тайн представлялись даровавшимися в земном мире, на горах, на берегах рек или в пустыне, в то время как в Енохическом предании высшие Божьи тайны открывались мистикам на небесах. Тогда как адепты Садокидского богословского учения были обязаны оставаться на земле в ожидании нисхождения к ним небесного существа, дарующего им откровение,[1] созерцателям, принадлежавшим Енохической традиции, приходилось пересекать пределы, отграничивающие область земного обитания от небесного мира.

В этом отношении интересно отметить, что самые явные случаи обретения небесных двойников на небесах представлены только в некоторых сочинениях, принадлежащих Енохической традиции, таких как *Книга стражей*, *Книга образов*, *Вторая книга Еноха* и *Сефер Хейхалот*.[2] Авторы других псевдоэпиграфических ис-

---

[1] *Boccaccini G.* Beyond the Essene Hypothesis. P. 71.

[2] Тем не менее, в некоторых Енохических рассказах, таких как *Апокалипсис животных*, по-видимому, проявляется другая тенденция представления процесса обретения небесного двойника. Следует напомнить, что в тексте *Апокалипсиса животных* переход Ноя и Моисея в состояние их ангелоподобных идентичностей совершается на земле, в процессе вхождения адепта в Ковчег или его восхождения на гору Синай. Стражи

точников, особенно содержащих рассказы о знаменитых библейских созерцателях Садокидской традиции, таких как Моисей и Иаков, с осторожностью относятся к возможности этих героев пересечь границу высших и низших миров в процессе обретения ими своих небесных личностей.

Наконец, еще одной причиной, определяющей особенности местоположения обретения небесных двойников в различных иудейских и христианских текстах, может быть различие литературных форм рассматриваемых произведений. Так, в отличие от ранних Енохических текстов, созданных в жанре апокалипсисов, *Апокриф об Иосифе и Асенет* принадлежит к другой литературной категории. В этом отношении следует отметить, что явное и однозначное представление обретения высшей идентичности на небесах обнаруживается только в апокалиптических сочинениях, таких как *Книга образов*, *Вторая книга Еноха* и *Сефер Хейхалот*. В сочинениях же, созданных в других жанрах, таких как *Эксагоге*, *Книга Юбилеев*, *Молитва Иосифа* или даже *Лествица Иакова*, нередко присутствуют особые признаки, связывающие описание откровений мистиков с земным миром. Так, к примеру, в рассказе о Моисее встречаются упоминания о его встрече с Богом на горе Синай. В повествованиях о Иакове также совершенно явным образом упоминаются особые «земные» места, такие как Вефиль, Пенуэл или Иавок. И, несмотря на то, что в некоторых из этих текстов, таких, к примеру, как *Эксагоге*, Синай воспринимается как космическая гора, в нем, тем не менее, представлено переплетение признаков, служащих указаниями как на небесные, так и земные места пребывания Моисея.

Взаимоотношения двойника и мистика

Некоторые подробности особых взаимоотношений небесного гостя и Асенет напоминают нам о взаимодействии ангельских наставников с провидцами в ранее рассмотренных преданиях о не-

---

также меняют свои идентичности в процессе нисхождения в области их нового земного обитания.

бесных двойниках. Первая важная отличительная черта такого рода — особые действия ангела во время смены одеяний адепта.[1] Подобно тому как это изображается в других повествованиях о небесных двойниках, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* небесный двойник также, по-видимому, помогает главной героине в перемене облачений в процессе ее метаморфозы.[2] Так, в тексте *Иос. Асен.* 14:12–15 говорится о том, что небесный гость повелевает мистику женского пола снять с себя презренные траурные одеяния и облачиться в новый льняной наряд:[3]

> И сказал ей Человек: «Ступай без страха во второй покой твой и черный хитон плача сбрось, и власяницу сними со стана твоего, и отряси с головы твоей эту золу, и умой лицо твое и руки твои водою живою, и надень ризу льняную новую, ненадеванную и нарядную, и препояшь стан твой новым двойным поясом девичества твоего. И приди ко мне, и скажу тебе, что сказать должен». И поспешила

---

[1] По мнению Юн Хун Кима, в мотиве перемены облачения присутствует антропологическая коннотация. Исследователь отмечает, что «описание процесса, в ходе которого Асенет снимает с себя свою прежнюю, идолопоклонническую одежду и наряжается в новое льняное облачение и свадебный убор, по-видимому, особым образом соотносится с концепцией, отраженной в посланиях апостола Павла, а именно совлечения ветхого человека и облачения в нового человека (Кол. 3:9–10; Еф. 4:22–24; ср. также: Гал. 3:27; Рим. 13:14)» (*Kim J. H.* The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus. JSNTSS, 268. London: T&T Clark, 2004. P. 60). Исследователь далее замечает, что «каждый этап ее [Асенет] обращения сопровождается переменой одежды, что служит указанием на ее преображение в обновленное состояние» (Ibid. P. 69).

[2] Т. Патхофф отмечает, что «обещание Человека служит в качестве парадигмы мистического опыта Асенет, что будет раскрыто далее в тексте (ср.: 8:9). Главная героиня с этого момента будет постоянно проходить различные этапы мистического преображения». См.: *Putthoff T. L.* Aseneth's Gastronomical Vision: Mystical Theophagy and the New Creation in Joseph and Aseneth //JSP 24 (2014). P. 101.

[3] Р. Крэмер обращает внимание на сходство мотивов переодевания Асенет и последовательности мистических преобразований, представленных во *Второй* и *Третьей книгах Еноха*. См. на эту тему: *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 127–128.

Асенет войти в другой покой свой, где были сундуки с нарядами ее, и открыла ларец свой, и взяла ризу льняную, новую, нарядную и ненадеванную, и сняла черный хитон плача, и сбросила власяницу со стана своего, и надела ризу свою льняную, нарядную, ненадеванную, и препоясалась двойным поясом девичества своего: один пояс на стане ее, другой пояс на груди ее. И отрясла золу с головы своей, и умыла руки свои и лицо свое водою живою. И взяла она покрывало льняное, ненадеванное и нарядное, и покрыла голову свою.[1]

В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 15:10 можно обнаружить продолжение развития темы этого судьбоносного изменения облачения Асенет, и это служит намеком на тот факт, что, возможно, ее новое одеяние представляет собой небесные ризы, в которые были облачены первые люди до грехопадения. Вероятность такой интерпретации находит свое подтверждение в изречении ангелом загадочных слов: «Послушай же теперь, Асенет, дева чистая: облачись в ризу брачную, древнюю, которую первой положили в покое твоем изначально...».[2] В своем комментарии на подобного рода изменения облачений адепта Р. Крэмер заметила, что

...в результате встречи со своим ангельским двойником Иосифом, Асенент дважды меняет свое одеяние. В первый раз, повинуясь повелению ангела, она снимает с себя нечистую траурную одежду, которая была на ней в течение недели покаяния, и меняет ее на «*stolēn kainēn athikton*» (новое, незапятнанное облачение [14:13]). В течение всего остального времени ее общения с ангелом она представлена одетой в это облачение. Однако в главе 15:10 говорится, что ангел наставляет ее поменять свое облачение на брачный наряд, что она исполняет только после того, как ангел вновь возвращается на небеса. Именно этот наряд удивительным образом в наибольшей степени вызывает ассоциации с мотивом брачного наряда в сочинениях Ефрема Сирина, так как он характеризуется не просто как брачное (*stolēn gamou*), но как древнее и изначальное (*tēn archaian, tēn protēn*) одеяние.[3]

---

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110–111.
[2] Там же. С. 112.
[3] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 266.

Следует напомнить, что перемена одеяний в некоторых произведениях, содержащих предания о небесных двойниках, происходит одновременно с помазанием елеем главного героя. Так, к примеру, во *Второй книге Еноха* архангел Михаил осуществляет помазание седьмого допотопного патриарха елеем славы в процессе единения адепта со своей небесной личностью. Несмотря на то, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* отсутствует описание сцены помазания, возможно, такого рода событие все же происходит в процессе трансформации главной героини, и ангел играет в нем особую роль. Ранее уже отмечалось, что, в отличие от *Второй книги Еноха* и некоторых других апокалиптических сочинений, в которых ангельские наставники сами совлекают одеяния с мистиков и помазывают их, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* небесный гость совершает подобные действия через приказы, повелевая адепту совершать необходимые для ее преображения ритуалы.[1] Согласно замечанию Р. Крэмер, «несмотря на то, что ангел нигде явным образом не представлен помазывающим Асенет, он заявляет, что со дня своего преображения она будет “есть благословенный хлеб жизни, и пить благословенную чашу бессмертия, и помазываться благословенным помазанием нетления”».[2] Исследовательница далее отмечает, что в высказывании ангела предполагается «процесс преображения Асенет с использованием помазания некой субстанцией, которая, очевидно, должна предохранить тело Асенет от тления, которое испытывают земные тела после смерти, и благодаря этому действию телу ее, возможно, придается такая же защита от разрушения, которой обладают ангельские тела по самой своей природе».[3]

---

[1] Как отмечает Р. Крэмер, несмотря на то, что «ангел сам не надевает на Асенет ее новое облачение... нет никакого сомнения в том, что в обеих версиях этого произведения речь идет о переодевании Асенет в новые сияющие славой одеяния, что происходит не один раз, а дважды. Сразу же после появления ангела в опочивальне Асенет он наставляет ее в том, что ей необходимо снять с себя траурную одежду, омыть лицо живой водой и облачиться в новое одеяние, опоясавшись “двойным поясом девичества”, и она выполняет все эти указания» (Ibid. P. 128).

[2] Ibid.

[3] Ibid.

Еще одна важная особенность взаимоотношения небесного гостя и Асенет, напоминающая некоторые другие предания о небесных двойниках, — это мотив правой руки ангела, которой он обнимает провидца во время обряда посвящения в Божьи тайны. В тексте *Иос. Асен.* 16:12–13 говорится:

> И улыбнулся Человек уму Асенет, и подозвал ее к себе, и простер свою правую руку (τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν), и положил ее на голову Асенет, и встряхнул рукой голову ее. И испугалась Асенет руки Человека, потому что от нее сыпались искры, как от кипящего железа. И смотрела Асенет, не отводя глаз от руки Человека.[1]

В данном случае, как и в повествованиях о единении Еноха со своим небесным двойником, содержащихся во *Второй* и *Третьей книгах Еноха*, или в рассказе об обретении Моисеем своей небесной идентичности, представленном в *Эксагоге*, небесный гость Асенет также обнимает ее своей правой рукой. Не представляется случайным тот факт, что сразу после этого многозначительного объятия Небесный Человек сообщает мистику, что она отныне посвящена в высочайшие тайны мира. Из текста *Иос. Асен.* 16:13–14 читатель узнает, что Асенет пристально взглянула на руку Человека, а он с улыбкой сказал ей: «Блаженна ты, Асенет, ибо открылась тебе неизреченная тайна Всевышнего...».[2]

Во время совершения обряда посвящения Асенет в тайны мира небесный гость также предлагает адепту вкусить от загадочного медового сота, чудесным образом обнаруженного в кладовой девушки. Следует отметить, что принятие мистиком небесной пищи, дарующей преображение, также совершается из правой руки ее небесного наставника. Так, в тексте *Иос. Асен.* 16:15 приводятся следующие слова из их диалога: «И простер Человек свою правую руку,[3] и отломил

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114; *Burchard C.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. S. 208.

[2] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114.

[3] Ангел также правой рукой восстанавливает целостность медового сота в конце обряда посвящения, связанного с принятием особой пищи, о чем сообщается в *Иос. Асен.* 16:16: «И простер Человек свою правую руку и коснулся сота там, где отломил, и восстановился сот, и наполнил-

малую часть от сота, и ел сам, а остаток ее вложил рукой своей в уста Асенет и сказал ей “Ешь”. И она ела».[1]

Превращение Асенет в существо «мужского пола»

Несмотря на ранее высказанное предположение о возможности обретения Асенет своего *alter ego* в форме небесной фигуры по имени «Обращение» (Μετάνοια), единение мистика женского пола со своим высшим «я» представляется не совсем обычным и однозначным, в сравнении с приведенными ранее преданиями о небесных двойниках адептов мужского пола. Можно сказать, что таким образом открывается новая глава в истории исследования концепции небесного двойника.

Одна примечательная отличительная черта этого процесса обретения Асенет своей высшей идентичности открывается в загадочном утверждении ее небесного гостя, содержащемся в 15-й главе рассматриваемого произведения, в котором он сообщает египетской девушке, что она может удалить со своей головы покрывало, так как ее голова стала подобной голове юного мужа (ἡ κεφαλή σού ἐστιν ὡς ἀνδρὸς νεανίσκου).[2] В *Иос. Асен.* 15:1–2 говорится следующее:

> И вошла она к Человеку в покой свой первый, и стала пред лицом Человека, и он сказал ей: «Отбрось-ка покрывало с головы своей, да и зачем оно тебе? Ведь ты сейчас дева чистая, и голова твоя

ся, и тотчас стал целым, каким был прежде» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 115). См. также *Иос. Асен.* 17:3–4: «И в третий раз простер Человек десницу и коснулся надлома на соте, и тут же из стола вырвалось пламя и поглотило сот, а столу не повредило. И взошло от горящего сота благоухание великое и наполнило покои» (Там же. С. 116).

[1] Там же. С. 114.

[2] *Burchard C.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. S. 186.

подобна голове юного мужа». И Асенет отбросила покрывало с головы своей.[1]

Прежде чем мы приступим к подробному анализу этого вновь обретенного «мужского начала» Асенет, следует сказать несколько слов об образе юноши в тексте из 15-й главы. В данном случае небесный гость говорит мистику женского пола, что она стала не просто мужчиной, но *юным* мужем.[2] Наделение мистика ювенальной идентичностью не представляется здесь чем-то совершенно новым, а скорее выступает как деталь, указывающая на стандартный отличительный признак многих иудейских и христианских преданий, в которых земные адепты обретают их высшие личности в форме небесного «Отрока».

Однако каким образом обретенная «мужская» сущность Асенет связана с концепцией небесного двойника? Вполне возможно, что в данном случае переход к мужской идентичности является индикатором обретения небесного *alter ego*. В этом отношении очень важно отметить, что в некоторых неортодоксальных христианских текстах небесная персона или ангел-хранитель человеческого существа представлялся «мужчиной», в то время как земная личность воспринималась как «женщина». П. Браун указывает, что «дух каждого человека был мужчиной по отношению к бессознательной, женской душе. Однако даже дух был женщиной по отношению к управляющему им ангелу-хранителю, который парил возле человека, хотя и не был для него заметен. Искупление принимало форму воссоединения с этим ангелом-хранителем... [восстанавливая]... разорванную связь между сознательной личностью и ее ангелом, — существом, воспринимавшимся как тайная, истинная личность».[3] Один из вариантов такого рода концепций можно обнаружить в сочинении Климента Александрийского *Извлечения*

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 111.

[2] *Stenström H.* Masculine or Feminine? Male Virgins in Joseph and Aseneth and the Book of Revelation // Identity Formation in the New Testament / Ed. B. Holmberg, M. Winninge. WUNT, 227. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2008. P. 199–222.

[3] *Brown P.* The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. London: Faber & Faber, 1989. P. 115.

из Теодота 21:1, где автор излагает следующее валентинианское учение:

> Согласно последователям Валентина, слова «Он создал их по образу Бога, мужчиной и женщиной создал их» указывают на тончайшее истечение Софии, из которой произошли мужчины в качестве *избранных*, а женщины в качестве *званных*, и мужское начало называется ангельским, женское же — от него отличным семенем. Именно так Адам остался мужчиной, а все женское семя было удалено из него, образовав Еву. И от нее произошли все женщины, а от него — мужчины. Далее, мужчины следуют за Логосом, женщины же, соединившись с ангелами, принимают в себя мужскую природу и восходят в Плерому. Поэтому сказано, что женщина превратится в мужчину, а Церковь — в ангельское собрание.[1]

Подобные теории находят свое подтверждение в некоторых неортодоксальных христианских источниках, ранее уже упомянутых в нашем исследовании, в которых небесные двойники персонажей женского пола являются в виде существ мужского пола.

Тем не менее, концепция небесного двойника Асенет в нашем псевдоэпиграфе не столь однозначна, как в вышеупомянутых христианских преданиях с их тенденцией воспринимать высшие личности в виде фигур мужского пола. Следует напомнить, что, несмотря на парадоксальное обретение Асенет новой, мужской идентичности, ее небесная личность, в форме Обращения, явным образом представляется в тексте псевдоэпиграфа как женская

---

[1] Пер. Е. В. Афонасина в книге: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 190–191. Э. Томассен высказывает предположение, что в этом тексте «сопоставление мужского и женского начал соответствует сопоставлению ангельского существа и человека» (*Thomassen E.* Valentinian Ideas about Salvation as Transformation // Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity / Eds. T. K. Seim, J. Økland. Ekstasis, 1. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009. P. 179). Похожая идея, возможно, нашла свое отражение в сочинении *Зостриан* 131:6–7 (NHC VIII, 1, 131, 6–7): «Избегайте безумия и уз женственности и выбирайте для себя спасение мужественности» (пер. А. Мома в книге: Сборник Кодексов из Наг-Хаммади. Т. 1 / Под ред. П. В. Печковского. М., 2015. С. 340).

фигура. Тем не менее, важно отметить, что, в отличие от некоторых других повествований о небесных двойниках, в которых воплощенные высшие личности присутствуют при совершении обряда посвящения мистика в небесные тайны, фигура Обращения примечательным образом отсутствует в такого рода сцене, а вместо этого Асенет обретает знание о своей высшей личности женского пола из уст небесного двойника мужского пола.

Это парадоксальное обретение состояния мужского существа[1] мистиком женского пола также, по-видимому, наполнено глубоким антропологическим смыслом, так как этот мотив может служить намеком на особую концепцию, согласно которой эсхатологическое восстановление падшего человечества будет инверсивным отражением первоначального грехопадения. Такая интерпретация основывается на некоторых иудейских и христианских преданиях, согласно которым разделение изначального андрогинного человечества на противоположные полы, в виде творения Евы из Адама, уже само воспринималось как «грехопадение».[2] В подобного рода

[1] Мотив превращения Асенет в «мужское существо», возможно, служит намеком на еще один примечательный мотив, содержащийся в этом произведении, а именно, ее преображение на восьмой день, что, по мнению некоторых исследователей, соответствует восьмидневному периоду в жизни новорожденного представителя общины Израиля мужского пола, завершающегося совершением обряда обрезания. На эту тему см.: *Thiessen M.* Aseneth's Eight-Day Transformation as Scriptural Justification for Conversion //JSJ 45 (2014). P. 229–249.

[2] Деконик отмечает, что, «согласно мнению многих христианских и греческих языческих авторов, различие полов было связано с грехопадением и воплощением души в телесную оболочку» (*DeConick A.* Seek to See Him. P. 17). Отражение подобного рода идей исследовательница видит в тексте логиона 11-го из *Евангелия Фомы*, «содержащего аллюзию на состояние Адама до грехопадения, когда человечество не было разделено на два пола: “В этот день вы — одно, вы стали двое”. Идея разделения полов была тесно связана с представлением о грехе Адама, так что для восстановления изначального состояния этот изъян разделения человечества должен быть исправлен» (Ibid. P. 17). Об этом также см.: *Waszink J. H.* Quinti Septimi Florentis Tertulliani. De Anima. SVC, 100. Leiden: Brill, 2010. P. 419–420.

теориях постулируется, что в эсхатологический период это изначальное андрогинное человечество будет вновь восстановлено, и люди не будут более разделены по половому признаку.[1] Согласно древним иудейским и христианским преданиям, этот акт восстановления первоначального единства нередко воспринимался как инверсивное отражение процесса «грехопадения» андрогинного человечества. Иначе говоря, подобно изначальной истории, когда Ева была буквально «взята» из Адама, в эсхатологический период она будет, наоборот, инкорпорирована в него,[2] и, таким образом, станет «мужчиной».[3] В такой системе взглядов, как и во многих ранних иудейских источниках, последние времена призваны быть

[1] Ср.: *Книга Зогар* II.167b: «...архетипический Адам обрел свой вид и свою форму без соединения с женским началом, но второй Человек был запечатлен и сформирован от семени и силы первого человека внутри женского начала. Архетипический Адам был сформирован и обрел свой телесный образ из сущности Будущего Мира без соединения мужского и женского начал» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 4.78).

[2] В рамках подобного рода антропологических теорий даже мужчины в их нынешнем падшем состоянии также нуждаются в восстановлении. В этом отношении А. Марьянен справедливо замечает, что, когда в этих текстах «говорится о преображении “женщины” в “мужчину”, их авторы подразумевают весь род человеческий: и мужчин, и женщин. Мужчины тоже представляются “женщинами”, если их жизнь управляется космическими силами» (*Marjanen A.* Women Disciples in the Gospel of Thomas//Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas/Ed. R. Uro. Edinburgh: T&T Clark, 1998. P. 102–103).

[3] Деконик отмечает, что в контексте подобного рода взглядов на антропологию, «идея о спасении основывается на возвращении человечества в состояние Адама до грехопадения и до разделения полов, а, следовательно, и до того, как люди вкусили запретный плод в виде сексуальной связи. Лучшей параллелью к таким представлениям... служит фрагмент из текста *Евангелия египтян*, автором которого был приверженец идеи монашеского образа жизни: “Когда Саломея спросила, когда же она узнает ответы на свои вопросы, Господь ответил ей, что это случится, когда вы будете попирать ногами одеяние стыда, и когда двое станут одним, мужчина с женщиной, и не будет ни мужчины, ни женщины” (*Климент Александрийский.* Строматы 3.13.92)» (*DeConick A.* Seek to See Him. P. 18).

повторением начала времен. Иллюстрацией такого рода антропологических теорий может служить логион 114-й *Евангелия Фомы*, в котором Иисус говорит апостолу Петру, что для того чтобы войти в Царствие Небесное, Мария должна стать «мужчиной»:

> Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направляю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в Царствие Небесное.[1]

Размышляя над этим текстом, Деконик отмечает, что «автор Евангелия Фомы, по-видимому, имел в виду историю, изложенную в Книге Бытия, сочиняя логион 114-й, где Иисус заявляет, что Мария должна стать "мужчиной", чтобы войти в Царство Небесное. Поскольку в начале времен женщина была извлечена из ребра Адама, в конце времен она должна будет быть "добавлена" к нему и стать "мужчиной", чтобы вернуться в состояние Адама до грехопадения и до разделения полов».[2] Принимая во внимание такую интерпретацию, процесс воссоединения адепта женского пола с Небесным Человеком, или Антропосом, представленным в данном случае Христом, служит средством обретения изначального состояния первых людей, таким образом, исправляя в обратном порядке разделение полов в падшем человечестве.[3]

---

[1] Пер. М. К. Трофимовой: Апокрифы древних христиан. С. 262.

[2] *DeConick A.* Seek to See Him. P. 18.

[3] Похожий мотив можно обнаружить также в *Евангелии Фомы* 22: «Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в Царствие. Они сказали ему: Что же, если мы — младенцы, мы войдем в Царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной, и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаз вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, — тогда вы войдете в [Царствие]» (пер. М. К. Трофимовой в: Там же. С. 253).

По-видимому, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* можно различить присутствие очень похожего мотива соединения адепта женского пола с Антропосом, представленным в этом тексте в качестве небесного двойника Иосифа. В данном случае небесный Иосиф и его земная невеста, Асенет, предназначены для исполнения эсхатологических ролей Адама и Евы, которые призваны восстановить человечество к его изначальному статусу до грехопадения и даже, возможно, до разделения полов. В этом отношении Р. Крэмер справедливо отмечает, что «божественная чета Иосифа и Асенет исправляет повреждение, совершенное Адамом и Евой, предоставляя для человеческих существ средство, с помощью которого они могут вернуться в свое изначальное ангельское состояние и обрести именно то самое бессмертие, состояние которого, как опасался Бог, Адам и Ева могли бы достичь, если бы они остались в Эдемском саду (Быт. 3:22–24)».[1]

Весьма многозначительным представляется также тот факт, что в данном случае воссоединение первоначальной пары людей совершается благодаря процессу принятия пищи, когда небесный гость Асенет угощает ее загадочным медовым сотом, и в этом мотиве, как и в сцене Эдемского грехопадения, присутствуют эротические оттенки. Таким образом, новый Адам угощает новую Еву теперь уже ангельской пищей. В другой своей работе я уже высказывал мнение о том, что принятие подобного рода небесной пищи здесь следует рассматривать как искупительное зеркальное отражение акта вкушения запретного плода, вследствие которого первоначальная человеческая пара утратила свое состояние небесных существ.[2] В отношении этих традиций Р. Крэмер отмечает, что

> текст Быт. 3:1–5 и далее можно (и даже необходимо) интерпретировать в том смысле, что Ева узнала о запретном плоде не непосредственно от Бога, а от Адама, и, следовательно, именно непослушание Евы своему мужу привело к тому, что оба они превратились в смертных существ. В противоположность этому, именно послушанием ангельскому двойнику своего мужа, Иосифа, Асенет обретает бессмертие. И, несмотря на то, что Небесный Человек

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 209.
[2] *Orlov A.* Divine Scapegoats. P. 80–96.

также вкушает пищу, формально выполняя роль Адама, он сам уже пребывает в ангельском статусе, и для него вряд ли существует необходимость в принятии ангельской пищи ради обретения бессмертия.[1]

Далее нам следует более пристально рассмотреть эпизод с принятием мистиком небесной пищи.

Питание небесным двойником

В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* процесс воссоединения адепта со своим небесным двойником осуществляется отчасти посредством акта питания, а именно через насыщение главной героини загадочным медовым сотом, предложенным ей Небесным Человеком. Намеки на подобное сочетание мотивов, в котором питание происходит одновременно с обретением небесного двойника, по-видимому, присутствуют также в некоторых христианских текстах. Так, в логионе 108 *Евангелия (от) Фомы* Иисус изрекает такие слова: «Тот, кто напился из Моих уст, станет, как Я. Я также, Я стану им, и тайное откроется ему».[2]

Этот текст из *Евангелия (от) Фомы* очень важен, так как в нем содержится упоминание того способа, которым ангельская пища, по-видимому, передается из уст небесного наставника, посвящающего мистика в небесные тайны. Этот мотив представляется совершенно очевидным в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* благодаря неоднократному повторению главной героиней сведения о том, что медовый сот происходит из *уст* ее небесного наставника.[3] В *Иос. Асен.* 16:8–10, например, говорится:

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 209

[2] Пер. М. К. Трофимовой в: Апокрифы древних христиан. С. 261.

[3] В отношении этого мотива А. Портье-Янг замечает, что, «обнаружив, что ее дыхание стало подобным дыханию из уст ее посетителя, она пришла к выводу о том, что медовый сот вышел из его уст, материализовавшись в процессе его речи (16:9). Ангел подтверждает ее предположение, улыбнувшись ее пониманию; теперь она обнаруживает знание о небесных тайнах (16:12)» (*Portier-Young A. E.* Sweet Mercy Metropolis. P. 139).

И был сот большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни. И удивилась Асенет и сказала самой себе: «Не вышел ли этот сот из уст Человека, потому что дыхание сота — как дыхание уст его?»[1]

Также в *Иос. Асен.* 16:11 подтверждается подобного рода представление об источнике ангельской пищи:

И испугалась Асенет, и молвила: «Господин, не было никогда у меня в кладовой сота медового, но ты рек — и он явился. Не вышел ли он из уст твоих, потому что дыхание его — как дыхание уст твоих?»[2]

Ученые ранее высказывали предположение, что происхождение концепции ангельской пищи, исходящей из уст небесного создания, содержащейся в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, следует искать в библейском рассказе о небесной манне. Так, А. Либер отмечает, что

связь медового сота с манной выражена предельно ясно: он был, как небесная роса, белым, как снег, содержащим дыхание жизни. Медовый сот, как и манна, действительно идентифицируется со «словом» ангела — *Антропос* произносил слова, и мед выходил из его ангельских уст.[3]

Уже в *Книге Второзакония* насыщение Израиля манной в пустыне переосмысляется как аудиальное явление, когда эта небесная пища уподобляется слову, исходящему из уст Бога. Так, во Втор. 8:3 говорится следующее:

Он смирял тебя, томил тебя голодом, и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек.[4]

---

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114.

[2] Там же.

[3] *Lieber A.* I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth's Conversion Meal //JSP 14 (2004). P. 68.

[4] См. также Мф. 4:3–4: «И приступил к Нему искуситель и сказал: "если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами". Он

Необычный способ питания, когда пища буквально исходит из уст небесного наставника, по-видимому, тесно связан с природой и обязанностями небесного вожатого Асенет, представленного в нашем тексте как Ангел Имени, — того, кто поддерживал сынов Израиля во время их странствий в пустыне. Так, Р. Крэмер высказывает предположение, что в особенности в пространной редакции *Апокрифа об Иосифе и Асенет* образ небесного наставника тесно связан с персонажем, известным по другим источникам как Ангел, содержащий в себе Имя Божье.[1]

Пища, предложенная небесным гостем, ведет к изменению природы адепта. Более того, представляется совсем не случайным, что подобное преображение, исходящее от Ангела аудиальной манифестации Бога — Его Имени, осуществляется здесь также аудиальным, или «устным путем», ибо, как мы помним, Небесный Человек возлагает ангельскую пищу, исходящую из его уст, в уста Асенет.

В этом мистическом ритуале изменения природы адепта путем вложения в ее уста Божьего Имени можно различить следы древних мифологических концепций, представляющих собой огромную важность для понимания рассматриваемого текста. Исследователи уже ранее отмечали, что принятие небесной пищи Асенет напоминает древние ритуалы, в которых культовые изображения «приводились к жизни» посредством помещения Божьего Имени в их уста.[2] Такие обряды, например, восходят к церемониям «ожив-

---

же сказал ему в ответ: “написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих”».

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 127.

[2] *Schneider M.* Joseph and Aseneth and Early Jewish Mysticism // Kabbalah 3 (1998). P. 303–344 [на иврите]. О связи обращения Асенет с преданиями об отверзании уст культовых статуй посредством Божьего Имени см. также: *Philonenko M.* Initiation et mystère dans Joseph et Aséneth // Initiation / Ed. C. J. Bleeker. SHR, 10. Leiden: Brill, 1965. P. 147–153; *Burchard C.* The Present State of Research on Joseph and Aseneth // Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism / Eds. J. Neusner et al. NPAJ, 2. Lanham: University Press of America, 1987. P. 31–52; *Bohak G.* Asenath's Honeycomb and Onias' Temple: The Key to Joseph and Asenath // Proceedings of the Eleventh World

ления» культовых статуй, проводившихся в Месопотамии и Египте,[1] известных как «омовение уст» (*mīs pî*) и «отверзание уст» (*pīt pî*).[2] Подобные мифологические концепции также оказали влияние на ряд более поздних религиозных представлений, зафиксирован-

Congress of Jewish Studies, Division A / Ed. D. Assaf. Jerusalem: Magness, 1994. P. 163–170; *Glazov G. Y.* The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy. JSOTSS, 311. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. P. 379.

[1] Исследователи ранее отмечали, что одним из важнейших аспектов египетского ритуала «отверзания уст» было установление связи между статуей и ее двойником, известным также под термином «Ка». Так, А. Большаков замечает, что «не меняя ничего во внешнем облике статуи, процесс “отверзания” преображал саму ее природу: будучи изначально неодушевленной материей, она обретала связь со своим двойником» (*Bolshakov A. J.* Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. ÄAT, 37. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. P. 173).

[2] О древних ритуалах омовения уст и отверзания уст культовых статуй см.: *Boden P. J.* The Mesopotamian Washing of the Mouth (Mīs Pî) Ritual. Ph. D. diss. Johns Hopkins University, 1998; *Berlejung A.* Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. OBO, 162. Freiburg: Universitätsverlag, 1998; *Dick M. B.* Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999; *Walker C., Dick M. B.* The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pî Ritual: Transliteration, Translation, and Commentary. SAALT, 1. Helsinki: University of Helsinki, 2001; *Hurowitz V. A.* The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb // JAOS 123 (2003). P. 147–157; *Walls N. H.* Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East. ASOR, 10. Boston: American Schools of Oriental Research, 2005; *Hurowitz V. A.* What Goes In Is What Comes Out: Materials for Creating Cult Statues // Text, Artifact, and Image; Revealing Ancient Israelite Religion / Eds. G. M. Beckman, T. J. Lewis. BJS, 346. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2006. P. 3–23; *Beale G. K.* We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2008; *Smith M. S.* God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World. Grand Rapids: Eerdmans, 2010; *Lundberg M. J.* The Mis-Pi Rituals and Incantations and Jeremiah 10:1–16 // Uprooting and Planting: Essays on Jeremiah for Leslie Allen / Ed. J. Goldingay; London: T&T Clark, 2007. P. 210–227.

ных в Герметическом корпусе,[1] и на каббалистические предания о создании искусственных гуманоидов.[2]

---

[1] *Idel M.* Hermeticism and Judaism // Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe / Eds. I. Merkel, A. G. Debus. Washington, D.C.: Folger Library, 1988. P. 59–76; *Idem.* Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: SUNY, 1990.

[2] *Scholem G.* The Idea of the Golem // On the Kabbalah and Its Symbolism / Trans. R. Manheim, New York: Schocken, 1965. P. 159–165; *Greenstein E. L.* God's Golem: The Creation of the Human in Genesis 2 // Creation in Jewish and Christian Tradition / Eds. H. Reventlow, Y. Hoffman. JSOTSS, 319. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. P. 219–239. В более поздних раввинистических источниках не только Голем, но и некоторые библейские идолы также оживляются благодаря помещению Божьего Имени в их уста. Одна из таких историй содержится в *Книге Зогар* II.175a, где говорится об оживлении идола царя Навуходоносора, когда в его уста помещается сосуд из Храма с выгравированным на нем Божьим Именем: «Царь Навуходоносор сделал золотой истукан, вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей. Навуходоносор сказал: "У истукана, которого я видел, голова была из золота, а грудь — из серебра... Я сделаю всего истукана из золота так, чтобы нижняя золотая корона была на его голове". Писание учит: В тот день он собрал все народы, племена и языки, чтобы они поклонились идолу, и он взял один из сосудов из Храма, на котором было выгравировано Святое Имя, и вложил его в уста идолу, и он начал громко говорить, и говорил до тех пор, пока Даниил не приблизился к идолу, сказав: "Я — посланец высшего Господа. Я повелеваю тебе уйти!" Он призвал Святое Имя, и сосуд вышел, и истукан упал и разбился...» (*Matt D.* The Zohar: Pritzker Edition. P. 5.520). В 55-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер* другой печально знаменитый библейский идол, золотой телец, выбран в качестве объекта, оживленного с помощью Божьего Имени. В этом тексте говорится следующее: «Они вынули серьги, которые были в их ушах, и отдали (их) Аарону, как сказано: "И весь народ вынул золотые серьги из ушей своих" (Исх. 32:3). Не написано здесь: "Которые были в ушах их жен", но "которые были в их ушах". Аарон нашел среди них одну золотую пластинку, на которой было написано Святое Имя, и на ней была вырезана фигура тельца, и только эту (пластинку) он бросил в огненную печь, как сказано: "И отдали мне; я бросил его в огонь и вышел этот телец". Не написано здесь: "И я бросил их", но "И я бросил его в огонь и вышел этот телец". Телец вышел с

Возвращаясь к псевдоэпиграфическому повествованию об Иосифе и Асенет, обратим внимание на то, что в метаморфозах, происходящих с главной героиней, благодаря устам небесных созданий, прослеживается символизм, связанный с творением первого человека, когда дух жизни был привнесен из уст Бога в уста безжизненного человеческого тела, изваянного из земляного праха.[1] Подобные мотивы явно ощутимы в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, ибо там ангельская пища, медовый сот, сравнивается с духом жизни. Благодаря питанию Божьим Именем, главная героиня повествования становится своего рода «новым Адамом», возвращаясь в состояние человечества до грехопадения.[2] Подобного рода «оживление» адепта заставляет вспомнить о более поздних иудейских легендах о Големе, в которых безжизненное тело искусственного гуманоида «оживляется», когда Божье Имя влагается ему в уста.[3]

мычанием, и народ Израиля увидел его, и после этого сбился с правильного пути» (*Fridedlander G.* Pirke de Rabbi Eliezer. P. 354–355). Подробную интерпретацию этого предания см. в: *Scholem G.* On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 182; *Glazov S.* The Bridling of the Tongue. P. 382.

[1] Об этих преданиях см.: *Beckerleg C. L.* The «Image of God» in Eden.

[2] В обоих текстах мотив духовного питания имеет сотериологический смысл. В результате такого способа питания адепт возвращается в изначальное состояние первого человека, который когда-то в прошлом насыщался светом Божьего Присутствия. Как отмечает А. Чернас, подобного рода предание о духовном питании первого человека находит свое отражение также в *Третьей книге Еноха*. См.: *Chernus I.* Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash. Berlin: Walter de Gruyter, 1982. P. 75–76. Так, в *3 Енох* 5:3 говорится что «первый человек и его поколение проживали у врат Эдемского сада, так что они могли видеть яркий образ Шхины» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 181). Раннее свидетельство присутствия предания о питании Первого Человека Божьей Славой, возможно, обнаруживается также во *Второй книге Еноха*, где говорится, что Бог повелевает ангелу открыть небеса, чтобы Адам смог получить доступ к видению Славы.

[3] Подробное обсуждение этих преданий см. в: *Idel M.* Golem. P. 31, 91–92, 103, 139.

Гипостазированное Имя как небесный двойник мистика

Выбор фигуры Ангела Имени как небесного *alter ego* Иосифа представляется не случайным. Особые ритуалы насыщения адепта Небесным Человеком, посредством которых автор напоминает читателю о небесной манне (мотиве, связанном с образом Ангела Господня в различных библейских историях), служит еще одним подтверждением тесной связи небесного гостя с Именем Бога. Принимая во внимание возможную связь между двойником Иосифа и Тетраграмматоном, нам следует выяснить теперь, не связаны ли другие небесные двойники, относящиеся к образам великих патриархов и пророков, с традициями Божьего Имени.

Идентификация Иакова с Именем Божьим

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что в ранних иудейских источниках Божье Имя воспринималось гипостазированным или даже в виде небесной фигуры. Исследователи ранее отмечали, что уже в некоторых библейских рассказах Божье Имя становится инструментом, посредством которого Бог воздействует на мир, и эта сущность проявляет себя как независимый субъект при Его деяниях.[1] В этом отношении важно отметить, что фигура Ангела Господня, или Ангела Яхве, превратилась в существенное концептуальное звено в цепи построений идеологии Божьего Имени, влияние которого можно проследить в большом количестве псевдоэпиграфических источников в течение длительного периода времени. Ранее мы отмечали влияние концепции ангельского проявления Божьего Имени и его особых обязанностей на формирование образа небесного гостя Асенет. По-видимому, в псевдоэпиграфах, связанных с фигурой Иакова, также прослеживается влияние преданий об Ангеле Господнем. Возможно, такая концепция присутствует и в *Молитве Иосифа*. В этом произведении, как мы помним, Иаков-Израиль в

[1] *Gieschen C.* Angelomorphic Angelology. P. 71.

споре с архангелом Уриилом о превосходстве его небесного статуса изрекает такое загадочное утверждение:

> Тогда я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: «Или ты не Уриил, восьмой после меня, в то время как я Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога? Не я ли Израиль, первый служитель пред лицом Бога?» И я призвал моего Бога Его вечным именем (καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου).[1]

Важным отличительным признаком этого отрывка представляется тот факт, что Иаков-Израиль изображен как первый служитель пред Лицом Божьим, взывающий к Богу посредством Его вечного Имени. Этот особый обряд напоминает об обязанностях другого выдающегося служителя Божьего Лица — Метатрона, который, благодаря своей уникальной роли Малого Яхве, зачастую представляется изрекающим Тетраграмматон во время совершения небесной литургии.[2] Принимая во внимание подобные соот-

---

[1] Пер. Р. В. Светлова, с изм., в: Ветхозаветные апокрифы. С. 406; *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. P. 61.

[2] Так, в *Сефер Хаккома* 155–164 приводится следущее описание: «И ангелы, бывшие с ним, приходят и окружают Престол Славы. Они становятся по одну сторону, а (небесные) создания — по другую сторону, и *Шхина* находится на Престоле Славы посередине. И одно создание восстает над серафимами и опускается на скинию Отрока, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, тончайшим гласом безмолвия: "Престол Славы блистает!" Тотчас ангелы умолкают, а *Ирин* и *Кадушин* затихают. Они спешат, устремившись к огненной реке. И небесные создания опускают свои лица вниз, и этот Отрок, чье имя — Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает (его) в уши небесных созданий, чтобы они не слышали звука речи Святого, будь Он Благословен, и того явного имени, которое Отрок, чье имя — Метатрон, произносит в это время на семь голосов, на семьдесят голосов, во славу Его живого, чистого, почтенного, святого, внушающего трепет, достойного, смелого, сильного и священного имени» (*Cohen M.* The Shiᶜur Qomah: Texts and Recensions. TSAJ, 9. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1985. P. 162–164). Похожий мотив обнаруживается также в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот. Так, в *Synopse* § 390 говорится: «Одна хаййя поднимается над серафимами и нисходит на скинию Отрока, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, гласом абсолютного безмолвия: "Пре-

ветствия, исследователи прежде высказывали мнение, что в *Молитве Иосифа* Иаков-Израиль изображается не просто как тот, кто владеет Божьим Именем, но как и тот, кто является его живым воплощением в виде Ангела Яхве. Так, размышляя над преданиями о Божьем Имени, Я. Фоссум отмечает, что в *Молитве Иосифа*

> ...мы обнаруживаем предсуществующего ангела по имени «Иаков» или «Израиль», заявляющего о своем превосходстве над ангелом Уриилом, обосновывая свои слова напоминанием о победе в личном поединке, в процессе которого он получил Божье Имя. Ангельское имя «Израиль» объясняется как איש ראה אל, и это имя обнаруживается среди множества имен, которыми названа посредническая фигура в сочинениях Филона Александрийского.[1] В одном из своих текстов Филон представляет это имя как одно из обозначений кон-

---

стол Славы блистает". Внезапно все ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. В молчании они вовлекаются в огненную реку. Хаййот опускают свои лица вниз, и этот Отрок, чье имя — Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает его в их уши, чтобы они не могли слышать звука Божьей речи или Его невыразимого Имени. Отрок, чье имя — Метатрон, затем призывает на семь голосов Его живое, чистое, почтенное, внушающее трепет, святое, благородное, сильное, возлюбленное, мощное, могущественное Имя» (*Schäfer P.* Synopse. S. 164).

[1] В сочинении *О смешении языков* 146 Филон Александрийский говорит следующее: «Но если существует что-либо, препятствующее назвать его Сыном Божьим, он может быть обозначен именем Божьего Перворожденного, Слова, главенствующего над ангелами, выступающего как бы в роли их властителя. Ему также принадлежат многие имена, в том числе "Начало", Имя Божье, Его Слово, Человек, созданный по Его образу, и "тот, который видит [Бога]", т. е. Израиль» (*Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. P. 4.89–91). Р. Хэйуорд также отмечает, что «у Филона в сочинении *Об Аврааме* 50–57 содержится довольно ясный намек на то, что подобно тому как три имени, Авраама, Исаака и Иакова, неразрывно связаны с Божьим Именем, дарованным человеческим существам, также и имя Израиля следует воспринимать связанным с Божьим Именем. Филон не утверждает этого открыто; тем не менее, к такому выводу можно прийти на основании сказанного им в этом тексте, а также в других его сочинениях» (*Hayward R.* Interpretations of the Name. P. 184).

цепции посредника, поясняя, что «Имя Божье» также применимо по отношению к этому существу.[1]

Я. Фоссум далее высказывает предположение, что в некоторых иудейских и христианских религиозных кругах имя «Израиль», по-видимому, использовалось как одно из имен Ангела Господня. Исследователь допускает, что Иустин Мученик, возможно, был знаком с подобной идентификацией, так как он упоминает имя «Израиль» в качестве одного из имен Сына, которыми он был наделен в Ветхом Завете.[2] Я. Фоссум также замечает, что в другом тексте, *Разговоре с Трифоном Иудеем* 75:2,[3] Иустин идентифицирует Ангела Господня из Исх. 23:20 как Иисуса, упомянув, что он именовался также «Израилем», и он наделил этим именем Иакова.[4]

В своем анализе преданий о Божьем Имени в *Молитве Иосифа* А. Сигал также высказывает мнение, что «в данном случае именно архангел силы народа Божьего, названый Израилем, идентифицируется с патриархом Иаковом. Он был создан до всякого творения и заявляет о своем превосходстве над Уриилом на основании факта его личной борьбы, в результате которой он претендует на обладание Божьим Именем».[5] Учитывая аргументы Я. Фоссума и А. Сигала, Ч. Гишен делает вывод, что свидетельство текста *Молитвы Иосифа* «приводит к заключению о том, что этот ангел воспринимался Ангелом Господним и, более конкретно, Ангелом Божьего Имени из Книги Исхода 23:20».[6]

---

[1] *Fossum J.* Name of God. P. 314.

[2] Ibid.

[3] В *Разговоре с Трифоном Иудеем* 75:2 говорится: «Итак, кто ввел отцов ваших в землю? Вникните, наконец, что это был муж, названный именем Иисус, а прежде именовавшийся Авсием. Если вы обратите на это внимание, то поймете, что имя того, который говорил Моисею: “имя Мое в Нем”, было Иисус. Он и Израилем назывался, и также перенес это прозвание на Иакова» (пер. П. Преображенского в книге: *Св. Иустин, Философ и Мученик*. Творения. М., 1995. С. 256).

[4] *Fossum J.* Name of God. P. 314.

[5] *Segal A.* Two Powers in Heaven. P. 200.

[6] *Gieschen C.* Angelomorphic Angelology. P. 140.

Идентификация Метатрона с Божьим Именем

Ранее в нашем исследовании мы выяснили, что небесная личность Еноха, высший ангел Метатрон, зачастую представлялся в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот и в источниках, связанных с концепцией *Шиур Кома*, как выдающийся носитель или даже воплощение Божьего Имени, и эта его обязанность кратко и точно выражена его уникальным титулом יהוה הקטן, Малый Яхве. Это обозначение Метатрона встречается несколько раз в *Сефер Хейхалот*, в том числе в текстах из *3 Енох* 12:2; 48C:7[1] и 48D:1. Так, в тексте *3 Енох* 12–13 представлено следующее откровение великого ангела:

> Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Из любви, которую Он испытывает ко мне, (любви) большей, чем ко всем сынам высот, Святой, будь Он Благословен, создал для меня величественные одежды, на которых разместились все роды светил, и Он одел их на меня. И Он создал для меня плащ славы, в котором заключались сияние, излучение, сверкание и блеск всех видов, и Он завернул меня в него. И Он создал для меня царственный венец, в котором было 49 сверкающих камней, каждый, как солнечная орбита, и его блеск сиял в четырех четвертях (небесной) тверди *ᶜАравот*, во всех семи (небесных) твердях и в четырех четвертях мира. Он возложил мне его на голову и дал мне имя «Малый Яхве (יוי הקטן)» пред всей Своей свитой (букв. «семейством») в выси, как написано: «Мое Имя в нем» (Исх. 23:21). Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Благодаря великой любви и милости, с которой Святой, будь Он Благословен, возлюбил и лелеял меня более всех обитателей высот, Он написал Своим Перстом, как огненным пером, на венце, который был у меня на голове: буквы, посредством которых были сотворены небеса и земля; буквы, посредством которых были сотворены моря и реки; буквы, посредством

[1] В *3 Енох* 48C:7 говорится: «Я назвал его Моим Именем — “Малый Яхве, Князь Божественного Присутствия, Знающий тайны”. Каждую тайну Я открыл ему с любовью, и каждый секрет Я открыл ему с прямотой» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 294).

которых были сотворены горы и холмы; буквы, посредством которых были сотворены звезды и созвездия, молния и ветер, гром и громовые удары, снег и град, ураган и буря; буквы, посредством которых были сотворены все основы мира и все порядки Творения. И каждая буква временами вспыхивала подобно молнии, временами — подобно факелу, временами — подобно пламени, временами — подобно восходу солнца, луны и звезд.[1]

Как и некоторые другие иудейские источники, этот отрывок из *Сефер Хейхалот* пытается связать обязанности Метатрона как носителя Божьего Имени с библейской фигурой Ангела Господня через упоминание знаменитой фразы «Мое Имя в нем», относящейся в тексте Исх. 23:21 к Ангелу Яхве.

В тексте *3 Енох* 48D:1 также упоминается имя Метатрона «Малый Яхве», и вновь со ссылкой на Исх. 23:21, на этот раз в контексте рассуждения о 70 именах Метатрона.[2] Я. Фоссум высказывает предположение, что указание на 70 имен Метатрона может косвенным образом свидетельствовать об этом великом ангеле как носителе «наивысшего» Божьего Имени, так как эти 70 имен, возможно, представляют различные аспекты «главного» Имени Бога. В связи с этим замечанием, Я. Фоссум приводит текст из *3 Енох* 3:2, где Метатрон представлен говорящим Рабби Ишмаэлю, что его 70 имен «основываются на Имени Царя царей царей», а также из *3 Енох* 48D:5, где говорится о том, что «эти 70 имен — отражения Священного Имени на Божественной Колеснице, выгравированные на Троне Славы».[3] По мнению Я. Фоссума, эти 70 имен изначально относились к самому Богу, и только затем были перенесены на Метатрона.[4]

Для нашего исследования важно отметить также, что в некоторых иудейских мистических текстах великим ангелам, наделенным Божьим Именем, вверяется обязанность быть небесными *alter ego*

[1] Там же. С. 189–190.

[2] В *3 Енох* 48:1 говорится: «У Метатрона семьдесят имен, вот они... Малый Яхве — по Имени своего Господина, как сказано: “Мое Имя в нем”» (Там же. С. 297–298).

[3] *Fossum J.* The Angel of the Lord. P. 298.

[4] Ibid.

избранных адептов. Ранее уже упоминалось, что в раввинистических источниках Метатрон зачастую представляется как существо подобного рода, отвечающее за «небесные идентичности» различных людей.[1]

Идентификация Михаила с Божьим Именем

В нашем исследовании уже было показано, сколь важную роль играла фигура архангела Михаила в легендах о небесном двойнике, в которых он нередко представлялся небесной личностью различных библейских персонажей, таких как Мелхиседек и Исаак. Важно также отметить, что в некоторых иудейских источниках эта ангельская фигура тесно связана с концепцией Божьего Имени.[2] К примеру, в *Книге образов* архангел Михаил представлен как носитель Божьего Имени. В *1 Енох* 69:13–15 говорится:

> И это число Кесбеела, который показал святым главу клятвы, когда он жил высоко вверху во славе, и имя ее (клятвы) Бека. И этот ангел сказал святому Михаилу, чтобы он показал им сокровенное имя Божие, дабы они видели то сокровенное имя и упоминали его при клятве, чтобы содрогались пред этим именем и клятвою те, которые показали сынам человеческим все, что было сокрыто. И такова сила

[1] См.: *Бавли Авода Зара* 3b; *3 Енох* 48С:12. Связь между мотивом обладания Божьим Именем и концепцией ангелов, хранителей душ, проводится также в *Книге Зогар* II.129а, где говорится, что загадочный небесный персонаж по имени Йехудаим, отвечающий за «небесных двойников» праведников, также ассоциируется с Божьим Именем. Так, из текста *Книги Зогар* II.129а мы узнаем такие сведения: «...появился ангел, охраняющий небесные образы праведников, и имя этого ангела — Йехудаим, названного так благодаря его обязанности ("хранить иудеев"), и он увенчан короной, на которой запечатлено Имя Божье... ибо нет ни одного праведника в мире, чье имя не было бы запечатлено на небесах под руководством ангела» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 3.367).

[2] О связи Михаила с концепцией Божьего Имени см.: *Daniélou J.* The Theology of Jewish Christianity. London: Darton, Longman & Todd, 1964. P. 123–131.

той клятвы, ибо она сильна и могущественна, и Он положил эту клятву Акаэ в руку святого Михаила.[1]

Несмотря на то, что в этом отрывке загадочная клятва не ассоциируется явным образом с Тетраграмматоном, далее в *Книге образов* она связывается с Божьим Именем. Из текста *1 Енох* 69:16–20 читатель узнает следующие сведения о силе этой клятвы:

И таковы тайны этой клятвы, и они (тайны мира) утверждены чрез его клятву, и силою ее небо повешено, прежде чем был создан мир и до века. И чрез нее была основана земля на воде, и силою ее выходят из сокровищницы гор прекрасные воды для живущих от сотворения мира до века. И чрез ту клятву было сотворено море, и, как его основание, Он положил ему на время ярости песок, и оно не должно преступать его от сотворения мира до века. И чрез ту клятву основания земли утверждены и стоят, и не движутся со своего места от века до века. И чрез ту клятву совершают свое движение солнце и луна и не отступают от предписанного им от века и до века.[2]

В данном случае, клятва представлена инструментом сотворения мира, с помощью которого Бог некогда создал небо и землю.[3] Следует отметить, что в других частях *Книги образов*, а именно в *1 Енох* 41, использование этой демиургической клятвы[4]

---

[1] Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 348.

[2] Там же.

[3] *Kaplan C.* The Hidden Name//JSOR 13 (1929). P. 181–184. В связи с мотивом клятвы в 69-й главе *Первой книги Еноха*, Д. Олсон замечает, что «в сочинениях, относящихся к традиции иудейского мистицизма, было общим местом представление о том, что Имя Божье — это сила, связывающая все творения в мире и управляющая ими, а связывающее их слово представляет собой, по определению, клятву. Такое представление достаточно древнее, чтобы найти свое отражение в *Книге образов*» (*Olson D.* Enoch. A New Translation: The Ethiopic Book of Enoch, or 1 Enoch. North Richland Hills: Bibal Press, 2004. P. 271).

[4] В отношении связи между демиургическим Именем и клятвой см.: *McDonough S. M.* YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting. WUNT, 2.107. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999. P. 128–130; *Fossum J.* Name of God. P. 257 ff.

взаимозаменяемо с Божьим Именем.[1] Более поздние раввинистические источники содержат многочисленные рассуждения о демиургических функциях Тетраграмматона[2] и букв, из которых

[1] В связи с данной темой интересно отметить, что в некоторых раввинистических источниках представлен процесс наложения проклятия с использованием Божьего Имени. Одно из таких преданий, к примеру, можно обнаружить в сочинении *Мехилта де-рабби Ишмаэл*, где говорится о наложении проклятия, в процессе которого используется Тетраграмматон: «Фраза "прокляни его" означает проклятие с использованием Божьего Имени, также как в случае, когда говорится "не проклинай его", имеется в виду, что не следует проклинать, используя Божье Имя» (*Lauterbach J. Z.* Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes. 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004. P. 2.388). Дж. Бен-Дов отмечает, что «...клятвы и великое Имя как элементы творения вновь появляются в иудейских текстах, таких как источники, принадлежащие традиции Хейхалот, а также в поздних мидрашах» (*Ben-Dov J.* Exegetical Notes on Cosmology in the Parables of Enoch // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 149).

[2] Тема присутствия демиургических сил в Божьем Имени раскрывается также в приведенном ранее тексте из *3 Енох* 12:1–2. Список демиургических функций в этом тексте напоминает список, содержащийся в 69-й главе *Первой книги Еноха*. Ср. также *3 Енох* 41:1–3: «Рабби Ишмаэл сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе буквы, посредством которых были сотворены небеса и земля; буквы, посредством которых были сотворены моря и реки; буквы, посредством которых были сотворены горы и холмы; буквы, посредством которых были сотворены деревья и травы; буквы, посредством которых были сотворены звезды и созвездия; буквы, посредством которых были сотворены лунный диск и солнечный круг, Орион и Плеяды, и все различные светила Ракиа; буквы, посредством которых были сотворены ангелы-служители; буквы, посредством которых были сотворены серафимы и хаййот; буквы, посредством которых были сотворены Трон Славы и колеса Меркавы; буквы, посредством которых были сотворены потребности мира; буквы, посредством которых были сотворены мудрость и разумение, знание и разум, скромность и прямота, которыми поддерживается весь мир. Я пошел с ним, и он взял меня рукой своей, и поднял меня на крыльях своих, и показал мне буквы, выгравированные огненным резцом на Троне Славы, и

он состоит,[1] при этом они нередко интерпретируются как инструменты, с помощью которых мир обрел свое существование.[2] Согласно такого рода преданиям, Божье повеление יהי, изрекаемое при сотворении мира, толкуется как аббревиатура Божьего Име-

---

искры, и молнии отлетали от них и покрывали все залы ʿАравот» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 236).

[1] Ср.: *Берешит Рабба* 12:10: «Рабби Берекия сказал от имени Рабби Йехуды бен Рабби Шимона: Без труда или изнурительной работы Святой, будь Он Благословен, сотворил мир, но: "Словом Господа сотворены небеса". Посредством буквы *хе* Он сотворил их» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.95); *Берешит Рабба* 12:10: «Рабби Аббаху сказал от имени Рабби Йоханана: Он сотворил их посредством буквы *хе*. Для произнесения всех букв требуются усилия, в то время как для произнесения буквы *хе* не требуется никаких усилий; подобным образом, без труда или изнурительной работы Святой, будь Он Благословен, сотворил Свой мир» (Ibid. P. 1.95); *Берешит Рабба* 12:10: «С помощью буквы *хе* сотворил Он их, и отсюда следует, что этот мир был создан посредством буквы *хе*. В самом деле, буква *хе* закрыта со всех сторон и открыта внизу: этим указывается, что мертвые нисходят в шеол; ее верхний изгиб служит указанием на то, что им предопределено выйти оттуда наверх; открытый промежуток на одной из ее сторон служит указанием надежды для раскаявшихся. Будущий мир был сотворен посредством буквы *йод*: подобно согнутой спине буквы *йод*, согнута она и у грешников: их спина будет согнута, а их лица потемнеют [от стыда], когда совершится в будущем пришествие Мессии, как написано: И падет величие человеческое» (Ibid. P. 1.95); *Бавли Менахот* 29b: «Это относится к двум мирам, которые сотворил Святой, будь Он Благословен, один посредством буквы *хе*, другой посредством буквы *йод*. Тем не менее, я не знаю, был ли будущий мир создан буквой *йод*, а этот мир буквой *хе*, или этот мир был создан буквой *йод*, а будущий мир буквой *хе*; ибо написано: Вот происхождение неба и земли, при сотворении их» (*Epstein I.* The Babylonian Talmud. Menahoth. P. 29b). Ср. также текст *3 Енох* 15B:5, в котором Метатрон раскрывает Моисею тайну букв Божьего Имени, понимаемого в данном случае как клятва: «Но Моисей сказал ему: "Не таким образом, дабы я не навлек на себя вину!" Метатрон сказал ему: "Восприми буквы клятвы, которая не может быть нарушена"» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 285).

[2] Об этих преданиях см.: *Fossum J.* The Name of God. P. 253–256.

ни.[1] Принимая во внимание подобные предания, Д. Ханна отмечает, что, «по-видимому, вполне естественным представлялся бы вывод о том, что Михаил воспринимался автором *Книги образов* как Ангел Имени, так как в "руку Михаила" вложена тайна клятвы, т. е. Имени Божьего».[2]

Наделение Моисея Божьим Именем

Несмотря на то, что обретение Моисеем Божьего Имени[3] упоминается уже в библейских рассказах, в более поздних иудейских и самаритянских преданиях предпринимаются попытки еще глуб-

[1] Согласно преданиям, содержащимся в палестинских таргумах (*Таргуме Неофити* и *Фрагментарном Таргуме*), Божье повеление יהי, изрекаемое Богом в процессе сотворения мира, идентифицируется с Тетраграмматоном. Подробное обсуждение такого рода преданий см. в: *Fossum J.* The Name of God. P. 80. Так, в *Таргуме Неофити* говорится: «Тот, кто говорил, и слово было там с самого начала, и надлежало сказать ему: יהי , и оно было приведено в бытие». Во *Фрагментарном Таргуме* обнаруживается похожее предание: «"Тот, кто сказал миру в начале: יהי, и оно стало, и надлежало сказать ему: יהי, и оно возникнет». Связь между Божьим повелением и Божьим Именем восходит к ранним преданиям, обнаруживаемым уже в *Молитве Манассии* (II в. до н. э. — I в. н. э.). В *Молитве Манассии* 1–3 говорится: «Господи, Боже отцов наших, Авраама и Исаака, и Иакова, и семени их праведного, сотворивший небо и землю со всей их красотой, связавший море и установивший его повелением своего слова, заключивший бездну и запечатавший ее могучим и славным именем...» (*Charlesworth J. H.* Prayer of Manasseh // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.634). Сходное предание можно найти также и в *Самаритянской литургии* 445.2: «Он был сотворен словом, [а именно, посредством] יהי, и в одно мгновение он обновился».

[2] *Hannah D.* Michael and Christ. P. 52.

[3] Для нашего исследования особую важность представляет тот факт, что как наделение адептов Божьим Именем совпадает с обретением ими их небесных двойников, так и в преданиях об Иакове обретение им как Божьего Имени, так и своей небесной личности, происходит во время событий, случившихся при реке Иавок, а в преданиях о Моисее подобное

же осмыслить это ключевое событие, представляя его как облачение пророка в Божье Имя.[1]

Поскольку нам уже известно, что в некоторых рассказах о небесных двойниках обретение одеяний нередко символизирует дарование мистику его высшей личности, мотив облачения Моисея в Божье Имя следует рассмотреть более пристально. Тема облачения пророка в Тетраграмматон получила свое наиболее полное развитие в самаритянских источниках, в том числе в *Мемар Марка*.[2] Так, начиная с самой первой главы этого произведения, читатель узнает о том, что Бог сам возвестил великому пророку о его облачении в Божье Имя.[3] Другие отрывки из *Мемар Марка* также подтверждают эту традицию облачения в Имя.[4]

обретение Имени и небесной личности происходит при встрече с Богом на горе Хорив / Синай.

[1] Об этом предании см.: *Fossum J.* Name of God. P. 87–94; *Gieschen C.* Angelomorphic Christology. P. 77–78. По-видимому, в некоторых самаритянских преданиях Моисей мог сам выступать в роли персонифицированного Божьего Имени. Такого рода загадочная идентификация обнаруживается, к примеру, в сочинении *Мемар Марка* IV.1: «Где найти пророка, подобного Моисею, которого можно было бы сравнить с Моисеем, чье имя стало Именем Божьим?» Размышляя над этим текстом, Макдоналд замечает, что «имя משה, по-существу, воспринимается как идентичное со словом שמה» (*Macdonald J.* Memar Marqah. The Teaching of Marqah. 2 vols. BZAW, 84. Berlin: Walter de Gruyter, 1963. P. 2.137). На эту тему см. также: *Fossum J.* Name of God. P. 88 и *Самаритянский Таргум* на Исх. 23:20–21.

[2] Мотив наделения персонажа Божьим Именем можно обнаружить также в *Самаритянской литургии* (*Defter*) — собрании литургических текстов, в которых представлено восхваление великого пророка, облекшегося в Божье Имя. Об этих текстах см.: *Cowley A. E.* The Samaritan Liturgy. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1908.

[3] В *Мемар Марка* I.1 говорится следующее: «Он сказал: "Моисей, Моисей", раскрыв ему тайну о том, что он будет наделен пророческим даром и облачен в Божье Имя» (*Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.4).

[4] В тексте *Мемар Марка* обнаруживается похожее предание. См.: *Мемар Марка* I.9: «Я облек тебя Моим Именем» (Ibid. P. 2.32); *Мемар Марка* II.12: «Прославлен великий пророк Моисей, которого Господь облек в Свое Имя... Четыре Имени привели его к воде жизни, чтобы он

Важно отметить, что облачение пророка в Тетраграмматон в самаритянских источниках, так же как и в рассказах о Метатроне, сопровождается ритуалом «коронования» мистика Божьим Именем.[1] Так, *Мемар Марка* 1:9 говорит о следующих действиях Бога:

> В первый день Я сотворил небо и землю; во второй день Я распростер в выси небеса; в третий день Я приготовил сосуд и собрал в него все виды благих созданий; в четвертый день Я установил знамения, распределил времена, завершив деяния Моего величия; в пятый день Я раскрыл множество чудесных созданий в водах; в шестой день Я повелел, чтобы из земли появились многочисленные живые существа; в седьмой день Я создал святость. Я упокоился на ней в Моей славе. Я сделал ее Моей особой долей. Я прославился в ней. Я утвердил твое имя, а затем также — Мое Имя, Мое Имя и твое в нем одновременно, ибо Я утвердил его, и ты был коронован им.[2]

Из этого текста мы узнаем, что коронование Моисея, так же как и вышеупомянутая коронация Метатрона, связаны с темой сотворения мира, ибо буквы Божественного Имени на коронах адептов представляют собой демиургические инструменты, посредством которых приводятся в бытие небеса и земля. Следует напомнить, что в 13-й главе *Третьей книги Еноха* говорится, что Бог написал на короне Метатрона своим пальцем, как огненным пером, буквы,

---

мог быть прославлен и почитаем повсюду: Имя, которым Бог облачил его, Имя, которое Бог открыл ему, Имя, которым Бог прославил его, Имя, которым Бог возвеличил его... Первое имя, которым открывается Книга Бытия, было тем именем, которым он был облачен и укреплен» (*Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.80–81); *Мемар Марка* IV.7: «О Ты, Кто короновал меня Твоим светом и возвеличил меня чудесами, почтил меня Твоей славой и защитил меня Твоей рукой, привел меня в Храм Невидимого и облачил меня в Твое Имя, которым Ты сотворил мир, Ты, Кто открыл для меня Твое великое Имя и научил меня Твоим тайнам...» (Ibid. P. 2.158).

[1] О мотиве коронования Божьим Именем в позднем иудейском мистицизме см.: *Green A.* Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism. Princeton: Princeton University Press, 1997. P. 42 ff.

[2] *Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.31.

посредством которых были сотворены небеса и земля. Подобного рода коронование демиургическими инструментами, представленными в виде букв Божьего Имени, наделяет коронуемого персонажа не только способностью понимания величайших тайн творения, но также и властью над всем сотворенным миром.

Принимая во внимание такого рода образный строй, можно предположить, что мотив облачения Божьим Именем, по-видимому, присутствует и в другом сочинении, посвященном истории Моисея, а именно *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Следует напомнить, что в этом тексте говорится о короновании Моисея загадочным венцом. Сразу же после коронования Моисей внезапно обретает способность проникать в тайны творения и даже управлять им. В тексте *Эксагоге* 75–80 говорится следующее: «Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал всю землю вокруг и увидел все, что под землей и над небесами. Множество звезд упало передо мной, и я сосчитал их всех».[1] В данном случае коронованному Моисею внезапно открывается доступ ко всем планам сотворенного мира, как низшим, так и высшим, а звезды вдруг преклоняют колени перед новым наместником творенья, недавно прошедшим обряд посвящения в Божьи тайны вселенной. Несмотря на то, что Божье Имя не упомянуто в *Эксагоге*, можно предположить, учитывая некоторые отличительные признаки этого текста, что встреча мистика со своим небесным двойником в данном случае сопровождается наделением его Божьим Именем.

Важно отметить, что в некоторых самаритянских источниках мотив облачения Моисея в Божье Имя зачастую приводится как параллель к наделению Адама небесным образом. Я. Фоссум высказывает предположение,[2] что в тексте *Мемар Марка* облачение Моисея в Божье Имя, по-видимому, интерпретируется как наде-

---

[1] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54.

[2] По мнению Я. Фоссума, «наделение Моисея царскими регалиями и его коронование, ассоциирующиеся с восшествием на гору Синай, воспринимаются не просто как его воцарение на небесах, но также и как возобновление в нем славы, утраченной Адамом. Мотив обладания этой славой осмысливается как наделение его Божьим Именем, т. е. Божьей природой» (*Fossum J.* Name of God. P. 94).

ление его небесным образом.[1] Подобное сочетание уже знакомых нам мотивов вновь служит указанием на возможность того, что гипостазированное Имя Божье, по-видимому, воспринималось в качестве небесной личности, способом, очень похожим на тот, что представлен в описаниях небесного двойника Иакова в раввинистических источниках.

Облачение Иисуса в Божье Имя

В своем анализе иудейских преданий о Божьем Имени Я. Фоссум и Ж. Квиспел привлекают внимание исследователей также к еще одному важному случаю облачения в Божье Имя, обнаруживаемому в апокрифических христианских источниках, в которых облачение Иисуса в Божье Имя при крещении интерпретировалось как обретение им высшей личности.[2] Эти исследователи обращают внимание, что в *Евангелии Филиппа* из библиотеки Наг-Хаммади утверждается, что Сын «облачил» себя в Имя Отца.[3] В *Ев. Фил.* 54:5–13 (NHC II, 3, 54:5–13) говорится:

> Единственное имя не произносится в мире — имя, которое Отец дал Сыну. Оно превыше всего. Это — имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы Он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его.[4]

В своем исследовании этого и других валентинианских преданий Ж. Квиспел высказывает предположение, что облачение Иису-

---

[1] В *Мемар Марка* VI.3 говорится: «Он [Моисей] приблизился к священной темной глубине, где обитало Божество, и он узрел чудеса невидимого: свет, который никто не мог созерцать. Его образ пребывал в нем. Как страшно это для того, кто это созерцает, и никто не может устоять пред ним!» (*Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.223).

[2] Вполне возможно, что подобного рода концепции восходят своими истоками к библейским текстам, так как в четвертом Евангелии Имя и Логос, по-видимому, выступают в роли небесных идентичностей Иисуса.

[3] *Fossum J.* Name of God. P. 95.

[4] Пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан. С. 275.

са в Имя Божье, возможно, произошло во время его крещения в реке Иордан, «так как, согласно представлениям валентиниан, в тот момент Имя Божье снизошло на Иисуса...».[1] Подобная связь мотива облачения в Божье Имя и крещения в реке Иордан очень важна, так как это событие нередко интерпретируется как имеющее отношение к обретению Иисусом своей высшей личности.

Весьма важным представляется и тот факт, что в некоторых христианских преданиях крещение верующих также зачастую ассоциируется как с обретением ими ангела-хранителя, так и с принятием Божьего Имени. Так, в сочинении Климента Александрийского *Извлечения из Теодота* 22.5[2] приводятся подробности такого предания, связанного с обрядом крещения:

> Почему апостол говорит: «Что еще могут они сделать, крестящиеся ради мертвых?» Он говорит о том, что ангелы крестились ради нас, поскольку мы их часть. Мы же мертвы и умерщвлены причастностью к этому состоянию. Живы только мужи, превзошедшие его. «Если мертвые не воскреснут, зачем нам креститься?» Мы воскреснем равными ангелам, объединив мужские части в одно целое. Те, кто «крестились ради нас, мертвых», — есть ангелы, ради того, чтобы и мы были причастны Имени и не были задержаны на нашем пути к Плероме Пределом и Крестом. Поэтому в конце сказано о наложении рук «для ангельского искупления», т. е. такого искупления, к которому причастны и ангелы, и благодаря которому каждый, получивший его, может быть крещен тем Именем, которым были крещены до него ангелы. Ангелы же были крещены в самом начале тем же искупительным Именем, которое в виде голубя спустилось на Иисуса во его искупление. Ведь и самому Иисусу крещение было необходимо, как говорит Теодот, чтобы при прохождении через Софию ему не воспрепятствовала бы Идея о Неполноценности, в которую он был помещен изначально.[3]

---

[1] *Quispel G.* Gnosticism and the New Testament // The Bible in Modern Scholarship / Ed. J. P. Hyatt. Nashville: Abingdon Press, 1965. P. 267.

[2] Об этом тексте см.: *Fossum J.* Name of God. P. 95–96.

[3] Пер. Е. В. Афонасина, с небольшими изм., в книге: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. С. 191–192.

В этом тексте говорится о том, что христиане, подражающие крещению Иисуса в реке Иордан посредством погружения в воду, неизбежно обретут Божье Имя и ангела-хранителя. Подобного рода удивительное сочетание концепций небесного двойника и Божьего Имени вновь служит подтверждением предположения, что в некоторых иудейских и христианских религиозных кругах идея Имени Божьего была тесно связана с представлением о небесной личности адепта.

Ритуал брачного чертога

После отступления от основной темы, предпринятого ради рассмотрения преданий о Божьем Имени, нам следует теперь вернуться к *Апокрифу об Иосифе и Асенет*. Удивительные сокровенные деяния, наполненные эротическими оттенками смысла, совершаемые во время обряда посвящения мистика в Божьи тайны ангельским гостем, подводят нас к еще одному важному символическому аспекту преображения Асенет, а именно концепции брачного чертога.[1] Весьма существенным представляется тот факт, что процесс

[1] Несколько слов следует сказать о помещении, в котором Асенет встречает небесного гостя. В *Иос. Асен.* 14:5 Асенет удивляется тому, как небесный гость вошел в ее покои: «Кто звал меня? Ведь дверь опочивальни моей заперта, а башня высокая. Так как же вошел он в покои мои?» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110). Исследователи ранее отмечали, что структура покоев Асенет напоминает трехчастную структуру Иерусалимского Храма, так что она встречает небесного гостя буквально в «святая святых» ее дворца / храма. В связи с этим мотивом, А. Либер отмечает, что «палаты Асенет выстроены наподобие храма. Ее спальня расположена в третьей, самой потаенной части дворца, и ее охраняют семь дев... Совершенно не удивителен тот факт, что Небесный Человек появляется в этом месте, так как вся обстановка подходит для этого события. Покои Асенет — это центральная часть здания, фактически служащего как дворцом, так и храмом» (*Lieber A.* I Set a Table before You. P. 67). Также Т. Патхофф высказывает предположение, что «палаты Асенет — это потаенный чертог, описание которого соответствует представлению о храме из видения Иезекииля (Иез. 40–46), где она

обращения и преображения Асенет происходит в контексте приготовления ее к роли невесты Иосифа.[1] В то время как брак между иудейским патриархом и египетской девушкой еще не заключен,[2]

вызывает Божество для общения с ним» (*Putthoff T.* Aseneth's Gastronomical Vision. P. 100). О храмовой структуре архитектуры дома Асенет см. также: *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. P. 68. В случае, если в самом деле взаимодействие адепта и ангела происходит в «святая святых» «храма» Асенет, следует отметить, что в некоторых христианских преданиях мотив брачного чертога представлялся тесно связанным с понятием о Святая Святых. Так, Р. Уро отмечает, что «брачные покои сравниваются с наиболее сакральным помещением храма в Иерусалиме, "Святая Святых" (*Ев. Фил.* 69 [§76]; ср.: 84 [§ 125]), что обычно служит выражением наивысшего откровения» (*Uro R.* Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective // Explaining Christian Origins and Early Judaism / Eds. P. Luomanen, I. Pyysiäinen, R. Uro. BIS, 89. Leiden: Brill, 2007. P. 120). О концепции брачного чертога см. также: *Uro R.* The Bridal Chamber and Other Mysteries: Ritual System and Ritual Transmission in the Valentinian Movement // Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity / Eds. M. Nissinen, R. Uro. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008. P. 457–486.

[1] Весьма важным представляется тот факт, что в этом сочинении Асенет также выступает в роли невесты. Ж. Квиспел отмечает, что при совершении таинства брачного чертога адепт становится невестой (*Quispel G.* Genius and Spirit. P. 113).

[2] По-видимому, в некоторых неортодоксальных христианских источниках, в которых присутствует понятие брачного чертога, небесные и земные брачные чертоги представлены сосуществующими одновременно и в некоторой степени служащими зеркальными отражениями друг друга. Подобного рода предания, возможно, нашли свое отражение и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, где обнаруживается присутствие двух брачных союзов, земного и небесного, зеркально отражающих друг друга. В связи с такого рода концепциями, Р. Уро замечает, что «научные интерпретации различных видов брачных чертогов отличаются большим разнообразием, и, по-видимому, вряд ли представляется возможным достичь согласия в вопросе о смысле образного строя, использованного в *Евангелии Филиппа*. Сравнительно обоснованными, тем не менее, выглядят высказывания о том, что в этом тексте представлены, по крайней мере, два брачных чертога: "великий" небесный брачный чертог (*Ев. Фил.* 71 [§ 82]; см. также 84–86 [§ 125–127]) и "зеркальное отражение

взаимоотношения между Асенет и небесным двойником Иосифа пронизаны особыми мотивами, а именно действиями, обычно происходящими между вступившими в брак людьми. Так, Небесный Человек повелевает мистику женского пола раздеться и одеться, обнимает ее голову своей рукой, говорит о ее помазании,[1] удаляет с ее головы покрывало, а затем помещает пищу из своих уст в уста девушки. Важно отметить также, что небесный Антропос, как он сам об этом сообщает, влюблен в небесного двойника Асенет, фигуру Обращения. Во всех этих действиях небесного двойника подразумевается тот смысл, что, несмотря на то, что земные брачные отношения между Асенет и Иосифом еще дело будущего, духовный брак, возможно, уже находится в процессе совершения в виде небесного единения мистика женского пола и небесного двойника Иосифа.[2] Следовательно, можно предположить, что в данном слу-

---

брачного чертога", что можно интерпретировать как своего рода земное воспроизведение небесного брачного чертога» (*Uro R.* Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective. P. 124).

[1] Принимая во внимание участие Асенет в обряде «благословенного помазания нетления», некоторые исследователи отмечают, что «образ брачного чертога в некоторых случаях ассоциируется с некоторыми религиозными ритуалами, в особенности с обрядом миропомазания (*Ев. Фил.* 67 [§ 66]; 67 [§ 67]; 74 [§ 95]; ср.: 84 [§1 25])» (*Uro R.* Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective. P. 124). О ритуале миропомазания в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* см.: *Chesnutt R. D.* Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in Joseph and Aseneth //JSP 14 (2005). P. 113–132.

[2] По мнению Деконик, в гностической традиции валентиниан небесный двойник адепта представлен в некоторых случаях существом противоположного пола. Исследовательница отмечает, что, «согласно автору *Евангелия Филиппа*, ангел, с которым мистику предстоит соединиться, выступает в качестве существа другого пола. В тексте 65:8–11 приводится объяснение того, что никто не может избежать нападения нечистых духов с их сексуальными искушениями, если человек не примет в себя соответствующую "мужскую силу" или "женскую силу", представляющую, соответственно, "жениха" и "невесту". Поэтому, "если образ и ангел соединяются друг с другом", то восстанавливается изначальная андрогинность, и нечистый дух больше не сможет повредить человеку (65:24–26). В *Извлечениях из Теодота* ангелы — это "мужской" аспект изначального

чае земная личность и небесное существо соединяются в так называемой «*сизигии* — *mysterium conjunctionis* (тайне соединения) [человеческого существа] с его [или ее] ангелом или потусторонней личностью».[1] Несмотря на то, что концепция брачных чертогов известна нам в ее наиболее законченном виде по ранним неортодоксальным христианским источникам, текст *Апокрифа об Иосифе и Асенет*, возможно, представляет собой подтверждение предположения о возможности происхождения этой концепции из ранних иудейских преданий.

Для нашего исследования весьма важным представляется тот факт, что в ранних христианских источниках, содержащих образный строй, связанный с концепцией брачного чертога, один из участников *сизигии* зачастую изображается как небесный двойник человеческого существа. Так, в своем анализе валентинианского представления о *сизигии*, союзе, связывающем человеческое существо с его ангелом, Ж. Квиспел высказывает предположение, что ангел «воспринимается в качестве образа и двойника в контексте религиозных представлений как иудаизма, так и раннего христианства».[2]

Присутствие образного строя, связанного с концепцией брачного чертога, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* ранее уже отмечалось некоторыми исследователями.[3] Так, Р. Крэмер обращает внимание на некоторые связи между преображением Асенет в

андрогинного Человека из Книги Бытия 1:27, в то время как "высшее семя" представляет женский аспект. Это семя было удалено из Адама и стало Евой. Те существа женского пола, которые произошли от "высшего семени", должны "стать мужчинами", соединившись с ангелами мужского пола. Таким образом, изначальная андрогинность первого Человека восстанавливается, поскольку Ева вновь возвращается в Адама. Как результат этого, "мы воскреснем равными ангелам, объединив мужские части в одно целое". Следовательно, наши ангелы — это наши "женихи"» (*DeConick A*. Seek to See Him. P. 149–150).

[1] *Quispel G*. Genius and Spirit. P. 104.

[2] Ibid.

[3] См.: *Burchard C*. Joseph and Aseneth. P. 2.233–234; *Kraemer R*. When Aseneth Met Joseph. P. 61.

существо «мужского» пола и концепцией брачного чертога в *Деяниях Фомы*.[1] Исследовательница отмечает, что

> ...в том же духе нам следует рассматривать и историю, содержащуюся в *Деяниях Фомы*, о молодоженах из царской семьи. В их брачную ночь Иисус в образе своего брата-близнеца, апостола Иуды Фомы, явился в их брачном покое до того, как они вступили в брачные отношения, и убедил их не делать этого, а вместо этого хранить вечную чистоту. На следующее утро родственники обнаружили невесту с открытым лицом. Ее мать, увидев ее в таком виде, спросила, почему она сидит рядом со своим мужем без стыда, как будто они были давно женаты, и ее отец повторил тот же вопрос. Невеста ответила: «И не покрыта я, ибо покров разврата от меня убран. И не стыжусь я, потому что постыдное от меня отодвинулось далеко».[2]

Р. Крэмер далее высказывает предположение, что «в данном случае, как и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 15.1, где говорится о повелении ангела, сказавшего, что Асенет должна удалить со своей головы покрывало, сексуальность и мотив покрытия головы тесно связаны между собой; непокрытая женщина "асексуальна"».[3] Следует отметить также, что в обоих сочинениях антропологические метаморфозы мистиков женского пола совпадают с появлением их небесных двойников. Следовательно, такое единение земной и небесной личностей пронизано мотивами глубоких из-

---

[1] Размышляя о статусе подобных апокрифических Деяний апостолов в раннем христианстве, Э. Кэмерон предупреждает, что «не следует представлять апокрифические Деяния как тексты, не принадлежавшие к основным течениям христианской жизни и мысли; они были неотъемлемой частью общей культурной среды I–II вв. Они были особенно важны для христиан благодаря тому, что в них содержалась концепция христианской высшей личности, излагавшаяся, прежде всего, в форме повествования, а затем в контексте аскетического учения; сочинения христианских авторов формировали стиль жизни древних христиан» (*Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. SCL, 55. Berkeley: University of California Press, 1991. P. 116).

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 198.

[3] Ibid. P. 261

менений в природе и социальном поведении адептов, проходящих обряд посвящения в Божьи тайны.

Несмотря на то, что результаты нашего анализа преданий о брачных чертогах в основном представлены сквозь призму более поздних неортодоксальных христианских взглядов, важно отметить, что авторы или переписчики текста *Апокрифа об Иосифе и Асенет* сами использовали техническую терминологию, относящуюся к содержащейся в этом произведении концепции. Так, в некоторых рукописях краткой редакции[1] особо подчеркивается тот факт, что небесный двойник Асенет, Обращение, приготовила *небесный брачный чертог* (νυμφῶνα οὐράνιον)[2] для тех, кто ее любит.[3] Таким образом, мы вновь видим подтверждение идеи о том, что в представлении авторов (или переписчиков) этого текста, подробности преображения Асенет и обретения ее небесной личности были тесно связаны с образным строем концепции брачных чертогов.

Небесный двойник Асенет

Фигуру Асенет можно рассматривать как сочетающую в себе очень сложные и загадочные предания о небесных двойниках. Как отмечалось ранее, в ее атрибутах представлены отражения описаний как земного Иосифа, так и его небесного двойника. Таким образом, ее небесный двойник тесно связан с небесным двойником Иосифа, с которым она соединена через мистический союз *сизигии*.

И такое само по себе сложное переплетение концепций, в котором мистик женского пола идентифицируется с высшей личностью Иосифа, еще более усложнено благодаря образу небесного двой-

---

[1] О терминологии, связанной с концепцией брачного чертога в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, см.: *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2. 227, note u; *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 184.

[2] *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 184.

[3] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 61; *Humphrey E. M.* Joseph and Aseneth. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 70.

ника, относящегося собственно к самой Асенет, представленного в форме фигуры Обращения.

Исследователи ранее отмечали, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* представлено уникальное сочетание мотивов о небесных двойниках, поскольку не только ангел, совершающий обряд посвящения мистика в Божьи тайны, изображается как небесная личность Иосифа, но далее в повествовании сама Асенет, в процессе этого обряда, обретает знание о своем собственном небесном двойнике по имени Обращение (Μετάνοια). В тексте *Иос. Асен.* 15:7–8 Небесный Человек раскрывает мистику-созерцателю такие сведения:

> И больше не будешь ты зваться именем «Асенет», но будет имя тебе «Град убежища», потому что многие племена, ко Господу Богу Всевышнему <обратившиеся>, в тебе найдут убежище, и многие народы, Господу Богу покорившиеся, под крылами твоими укроются, и кто во имя Обращения прилепится ко Господу Богу Всевышнему, те в стенах твоих спасены будут. Ибо Обращение — это Дщерь Всевышнего на небесах, прекрасная и весьма добродетельная. И это она всякий час просит Бога Всевышнего, ибо Он — Отец Обращения. И это она — хранительница всех дев, и любит вас весьма, и за вас просит всякий час Всевышнего, и уготовано всем, кто обращается, на небесах место упокоения, и обновит она заново всех, кто обратился, и это она будет им служительница на вечное время. А еще Обращение — это дева весьма прекрасная, чистая и вечно смеющаяся, и к тому же добрая и кроткая. Вот за это Отец Всевышний любит ее, и все ангелы ее почитают. И я тоже люблю ее сильно, потому что она сестра мне. И как она любит вас, дев, так и я вас люблю.[1]

В отношении этих концептуальных развитий Р. Крэмер замечает, что, подобно Иосифу, наделенному в истории своим небесным двойником, также и Асенет обладает своей собственной небесной личностью по имени Обращение. Уникальность этого псевдоэпиграфического текста, по сравнению с ранее рассмотренными источниками, состоит в том, что в нем один небесный двойник со-

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 112.

общает мистику о втором небесном двойнике. Интересно отметить, что Антропос и Метанойя представлены как брат и сестра, поскольку Небесный Человек говорит Асенет, что Метанойя — это его сестра. Такое взаимоотношение небесных двойников отражает связь между земными Иосифом и Асенет, которые неоднократно парадоксально идентифицируются в рассматриваемом тексте как брат и сестра.[1]

Р. Крэмер обращает внимание на различие в описаниях и функциях небесного двойника Асенет в краткой и пространной версиях этого сочинения.[2] Так, по мнению этой исследовательницы, в пространной версии образ Обращения более близок к преданиям о Премудрости Божией.[3] Идентификация небесного двойника Асенет с посреднической фигурой гипостазированной Софии, или Премудрости Божией, не представляется случайной. В нашем исследовании уже было показано, что различные посреднические фигуры воспринимались как божественные зеркала, в которых адепты лицезрели свои высшие личности. Подобная функция гипостазированной Софии как Божьего зеркала уже предполагается в ранних текстах, содержащих описание этой посреднической фигуры. Так, в тексте Премудрости Соломона 7:25–26 сообщается, что «она [Премудрость] — отражение вечного света, незапятнанное зеркало (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον) действующей силы Бога и образ (εἰκών) Его благости». Этот удивительный текст служит яркой иллюстрацией особых свойств небесного двойника, присущих этой выдающейся посреднической фигуре, поскольку Премудрость представлена не только как зеркало Бога, но и как Его образ, и эта концепция, как мы уже видели, обретает особую важность в некоторых рассказах о небесных двойниках, в которых небесный образ становится синонимом высшей личности адепта.[4]

---

[1] См., напр.: *Иос. Асен.* 7:8; 7:11.

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 130.

[3] Ibid. P. 61. Крэмер отмечает, что «персонификация Обращения напоминает образ Софии и других божественных существ женского пола в гностических текстах» (Ibid. P. 84).

[4] О подобного рода сопоставлении символизма «зеркала» и «образа» см.: *Jervell J.* Imago Dei. Gen 1,26 ff. im Spätjudentum, in der Gnosis und in

Р. Крэмер отмечает, что фигура небесного двойника Асенет представляется гораздо более загадочной, чем небесная личность Иосифа, так как в ранних иудейских источниках очень редко встречаются описания ангелов женского пола, присутствующих в системе небесной космологии.[1]

Интересно отметить, что некоторые функции небесной личности Асенет в форме Обращения, по-видимому, напоминают роли другого выдающегося небесного двойника, ранее изученного в нашем исследовании, а именно Метатрона. Так, Р. Крэмер замечает, что обоим персонажам присущи некоторые общие атрибуты и отличительные признаки, так как «оба они представляют собой небесных заступников, осуществляющих посредничество между человеческим и божественным мирами.[2] Также оба они представлены как обладающие исключительной красотой».[3]

Р. Крэмер особо обращает внимание на один из титулов Метатрона — «Возлюбленный»,[4] тесно связанный с титулом седьмого

---

den paulinischen Briefen. FRLANT, 76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. S. 185; *Kim S.* The Origin of Paul's Gospel. 2nd ed. WUNT, 2/4. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1984. P. 232; *Windisch H.* Der zweite Korintherbrief. KEK, 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924. S. 128.

[1] Исследовательница отмечает, что «описание Обращения и в целом эта концепция, выраженная в виде персонифицированной женской фигуры, представляются уникальными для текстов, составляющих различные редакции *Апокрифа об Иосифе и Асенет*» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 26).

[2] Р. Крэмер отмечает, что «обретение Асенет ее нового имени, "Град убежища", служит указанием на ее будущую роль как приюта и защиты всех тех, кто посвятит себя Богу в покаянии, и этой ролью уже наделен небесный двойник Асенет, Божественное Обращение, дочь Бога» (Ibid. P. 5).

[3] Ibid. P. 131.

[4] «Я заклинаю тебя, [Метатрон], более возлюбленный и дорогой, чем все другие небесные существа, [верный служитель] Бога Израиля, Первосвященник, глава [священник]ов, ты, кто обла[дает семьюдеся]тью именами; и чье имя [подобно твоему Господину]... Великий Князь, назначенный над великими князьями, глава всех станов» (*Schiffman L. H., Swartz M. D.* Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. P. 145).

допотопного героя, который уже в мифологии Месопотамии обозначался как «возлюбленный богов».[1] В отношении этих преданий Р. Крэмер замечает, что «подобно тому как Метанойя названа возлюбленной Бога на небесах (а в пространной версии еще и ангела), также и о Метатроне в некоторых текстах говорится, что он весьма любим на небесах».[2]

Следует отметить, что в случае Асенет-Метанойи функции земной и небесной личностей адепта являются четко разделенными, что, по-видимому, указывает на одновременное пребывание Асенет и ее небесного двойника в соответствующих мирах, и такое состояние вещей ранее уже отмечалось в исследованиях, посвященных другим посредническим фигурам, связанным с концепцией небесного двойника. Так, Р. Крэмер подчеркивает, что «на земле Асенет будет отныне защищать тех, кто посвятит себя Богу посредством обращения [*метанойи*], в то время как на небесах Метанойя сама будет постоянно возносить молитвы Богу от лица кающихся людей, нуждающихся в обращении».[3]

С. Дойч также размышляет над этими похожими, но все же разграниченными функциями земной и небесной личностей адепта. Исследовательница отмечает, что в своем новом состоянии Асенет становится одновременно небесным и земным существом. Она наделяется ролью, соответствующей ролям ангела по имени Обращение, или Метанойя, исполняя соответствующую земную роль от лица всех кающихся и обратившихся людей.[4]

С. Дойч также обращает внимание, что небесная личность Асенет наделена обязанностями писца — ролью, уже встречавшейся в нашем исследовании различных рассказов о небесных двойниках. Дойч отмечает, что Асенет «преобразилась в образ Госпожи Премудрости... Ее связь с персонифицированной Премудростью служит указанием на то, что в своей новой роли она обретает долж-

---

[1] «Энмедуранки [царь Сиппара], возлюбленный Ану, Энлиль [и Эа]» (*Lambert W. G.* Enmeduranki and Related Matters // JCS 21 (1967). P. 132).

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 131.

[3] Ibid. P. 130.

[4] *Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 335.

ность писца, что будет в некоторой степени подтверждено ее ассоциацией с образом Левия в дальнейшем ходе повествования».[1]

Как и в случае с небесным двойником Иосифа, отражающим свойства и атрибуты земного Иосифа, небесная личность Асенет также обладает некоторыми чертами, благодаря которым она напоминает земную героиню данного рассказа. В этом отношении Р. Крэмер замечает, что в той же мере, в какой Метанойя выступает в роли небесного двойника Асенет, она уподобляется образу земной Асенет. Исследовательница также подчеркивает, что эти общие признаки представлены в расширенном и даже еще более явном виде в пространной редакции рассматриваемого псевдоэпиграфа.[2]

Преображение в зеркале

После описания встречи Асенет со своим небесным двойником (рассказа, наполненного мотивами глубоких антропологических и духовных метаморфоз), в рассматриваемой истории представлено еще одно удивительное повествование о преображении главной героини. На этот раз преображающим переменам подвергается ее лицо. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 18:3–11 представлено следующее описание этого события:

> И встретил ее дядька и видит: лицо ее поникло от скорбей, и плача, и голода семидневного. И опечалился он и заплакал, и взял ее правую руку и поцеловал ее, и промолвил: «Что с тобой, дитя мое, что так поникло лицо твое?» И сказала ему Асенет: «Голова моя болела весьма, и сон не коснулся очей моих, — вот отчего поникло лицо мое». И ушел дядька ее, и убрал дом, и приготовил трапезу... И вспомнила Асенет слова дядьки своего, как говорил он ей: «Поникло лицо твое». И вздохнула она тяжко, и весьма опечалилась, и сказала: «Горе мне, несчастной! Поникло лицо мое. Увидит меня Иосиф и

[1] *Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 335–336.

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 27

презрит». И оборотилась она к совоспитаннице своей: «Принеси мне чистой воды из источника, и умою лицо свое». И та принесла ей чистой воды из источника и налила ее в чашу. И склонилась Асенет умыть лицо свое, и в воде увидела его, и было оно, как солнце, а глаза ее — как восходящая денница, щеки ее — как поля Всевышнего, а румянец на щеках — как кровь сына человеческого, губы ее — как роза жизни, начавшая распускаться, а зубы ее — как воины, выстроенные к битве, волосы главы ее — как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими, а шея ее — как кипарис прекрасный, груди же ее — как горы Бога Всевышнего. И как увидела себя в воде Асенет, изумилась увиденному, и возрадовалась великой радостью, и не умыла лица своего, сказавши: «Не смыть бы мне красоту эту великую». И вошел дядька ее сказать, что все готово, как было велено. И едва увидел Асенет, затрепетал, замер, не в силах слова вымолвить, и устрашился страхом великим, и бросился в ноги к ней, и сказал: «Что это, госпожа моя? И что это за красота столь великая и дивная? Или Господь Бог небесный выбрал тебя в невесты первородному сыну Своему Иосифу?»[1]

Это описание преображения мистика в зеркале поверхности воды заслуживает нашего самого пристального рассмотрения, так как оно напоминает нам об уже знакомых темах, ранее встречавшихся в нашем анализе преданий о небесных двойниках Еноха, Моисея и Иакова.

Важными моментами повествования служат утверждения воспитателя («дядьки»), приведенные в начале и в конце данного эпи-

---

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 117–118. В связи с этим эпизодом, Бурхард задается вопросом, на который он сам же и отвечает: «Служит ли эта сцена отражением магической практики, в процессе которой использовалось отражение в воде, налитой в сосуд (*Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 193)? Возможно, что нет, так как в этом тексте не говорится о том, что Асенет думала о чем-либо ином, кроме желания умыться, и она не претерпела преображения в результате созерцания своего отражения на поверхности воды. Внезапно обретенная Асенет красота отчасти служит исполнением обещания, данного ей ангелом в *Иос. Асен.* 16:16. Она почти превращается в ангельское существо (см.: 20:6; ср.: Деян. 6:15; 2 Кор. 3:18)» (*Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.232).

зода. Благодаря его реакции, автор рассматриваемого сочинения привлекает внимание читателя к ключевой теме эпизода, а именно удивительной метаморфозе лица Асенет.[1] В самом начале воспитатель расстраивается, видя грустное лицо Асенет, и говорит, что оно «поникло», а в конце этого рассказа, увидев ее вновь после того, как она взглянула на свое отражение в зеркале «чистой воды»,[2] он теряет дар речи, исполнен страха и бросается к ее ногам.[3] Неожиданная реакция «дядьки» напоминает иудейские теофанические рассказы, в которых провидцы встречаются с ангельскими или божественными манифестациями, представленными в том числе и антропоморфной Божией Славой (*Кавод*), зачастую обозначаемой в этих рассказах как «Лицо». Более того, как было отмечено ранее, реакция воспитателя зеркально отражает представленную ранее реакцию самой Асенет на появление небесного гостя.[4] Совершенно очевидно, что ритуал созерцания «лица» в воде

[1] Э. Честер отмечает, что «подобное преображение Асенет представляется совершенно удивительным фактом, даже учитывая контекст истории, содержащейся в романе» (*Chester A.* Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology. WUNT, 207. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2007. P. 78).

[2] Важно отметить, что ранее, в 14-й главе апокрифа, Небесный Человек повелевает Асенет умыть ее лицо живой водой: «Умой лицо твое и руки твои водою живою». С. Дойч замечает удивительное соответствие между двумя событиями. По словам исследовательницы, «в обоих мирах, в мире видений и в повседневном мире, Асенет умывается “живой водой” (14:15; 18:8–9)» (*Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 346).

[3] С. Дойч отмечает, что «в результате окончательного омовения Асенет приходит к осознанию того, что ее лицо теперь, “как солнце”, и она стала еще красивее в процессе внутреннего преображения (18:8–9). Теперь она, подобно Иосифу, стала, “как солнце”. Результат преображения подтвержден ее воспитателем, который сначала приходит в замешательство от ее красоты, а затем “устрашается страхом великим, и бросается к ней в ноги”, и это поведение соответствует реакции мистика на видения, представленные в апокалиптических текстах (18:10–11)» (Ibid. P. 346).

[4] Р. Крэмер также привлекает внимание исследователей к реакции воспитателя, отмечая, что «восприятие воспитателем нового облика

кардинальным образом изменил внешность главной героини.[1] Размышляя над этим драматичным изменением, К. Бурхард высказывает предположение о том, что «она приблизилась к состоянию ангельского существа».[2]

Филоненко, Бурхард и другие исследователи предпринимали попытки связать мотив видения отражения Асенет в воде с магическими обрядами, распространенными в религиозной среде грекоримского периода, рассматривая данное действие как связанное с ритуалом гадания на воде, леканомантией.[3] В то время как связи

Асенет представляет большой интерес. Его реакция на ее впечатляющую красоту в точности соответствует восприятию самой Асенет ангельской фигуры ранее: он встревожен, теряет дар речи, испуган и, в конце концов, падает к ее ногам» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 71). В связи с этим эпизодом, Дж. Брук также отмечает, что «ее [Асенет] ангельский статус подтверждается реакцией первого человека из тех, кто ее увидел: "и едва он увидел Асенет, затрепетал, замер, не в силах слова вымолвить, и устрашился страхом великим, и бросился в ноги к ней, и сказал: 'Что это, госпожа моя? И что это за красота столь великая и дивная?' (18.11)". Такое восприятие типично для людей, испытавших потрясение от встречи с ангелом» (*Brooke G.* Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth. P. 168).

[1] С. Дойч отмечает, что «Асенет обретает новый облик посредством различных аскетических практик. Она не возносится на небеса; скорее, Небесный Человек нисходит, чтобы говорить с ней. Тем не менее, его образ служит указанием на то, что посредством такого рода видения Асенет пересекает границу, отделяющую земной мир от небесного. Это преодоление земного состояния подтверждается в тексте 18:9 описанием ее изменившейся внешности» (*Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 336).

[2] *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.232. См. также *Иос. Асен.* 20:6: «И увидели они Асенет — будто свет явился, и была красота ее, как красота небесная» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 119).

[3] См.: *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 193, note 18,7. О гидромантии или леканомантии (практике гадания по поведению воды в месопотамских и греко-римских источниках) см.: *Pettinato G.* Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern. StSem, 21–22. Roma: Istituto di studi del Vicino Oriente, 1966; *Ogden D.* Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook. New York: Oxford University Press, 2002. P. 39–40,

с эллинистическими магическими практиками справедливо признавались различными исследователями в их стремлении прояснить происхождение мотива преображения Асенет, при этом нередко не уделялось должного внимания возможным соотношениям между данным мотивом и некоторыми иудейскими мистическими преданиями о встрече со сверхъестественными явлениями, отраженными в воде. Тем не менее, некоторые ученые обращали внимание на значение ритуалов, связанных с водой, в мистицизме Меркавы и традиции Хейхалот.[1] Принимая во внимание вышеупомянутые параллели между *Апокрифом об Иосифе и Асенет* и

205–206; *Anor N.* Reading the Oil Omens: A Study of Practice and Record of Mesopotamian Lecanomancy. Jerusalem: Hebrew University, 2010. Размышляя над смыслом такого рода магии, Ж. Квиспел отмечает, что «самый показательный пример, важный для нашего исследования, — это леканомантия, явление божества при гадании над сосудом с водой... Божество является заклинателю в воде, содержащейся в сосуде, после того как тот призывал этого бога и побуждал его снизойти к нему. Заклинатель смотрит на воду и видит на ее поверхности отражение Господа: этим видением даруется причастность к божественной природе (*isotheou physeōs kurieusas*)... В главе 14-й сочинения *Поймандр* эта тема раскрывается в отношении концепции Антропоса, т. е. Антропоморфной Славы из Книги пророка Иезекииля 1:26. Человек смотрит сквозь гармонию семи сфер и проявляет внизу свою форму. Природа очарована им, созерцая его отражение в воде. Вследствие этого Антропос нисходит в неразумное тело и становится земным человеком. Он зачарован своим отражением в воде и проявляет желание обитать в нижнем мире...» (*Quispel G.* Judaism and Gnosis // *Idem.* Gnostica, Judaica, Catholica. P. 553–555).

[1] *Dennis G. W.* The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis // AC 19 (2008). P. 84–106. Р. Лессес привлекает внимание исследователей к особому мистическому ритуалу созерцания божества в воде: «Ты будешь наблюдать сквозь сосуд — совершая заклинания в любой день и любую ночь, когда пожелаешь, в любом месте, где захочешь, созерцая бога в воде и слушая голос, исходящий от бога, говорящий в стихах в ответ на любые вопросы, которые ты пожелаешь задать» (*Lesses R. M.* Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. P. 329).

традицией Меркавы, подобного рода мотивы следует рассмотреть более пристально.

М. Ниссинен высказывает предположение, что «в литературе Хейхалот вода не просто служила необходимым условием в подготовке ритуала общения мистика с Божьим Присутствием, но также определяла место совершения такого откровения, и, что следует отметить особо, представляла собой средство для введения мистика в измененное состояние сознания».[1] Более того, в рассказах традиции Хейхалот видение воды или ее «подобия» нередко было проверкой мистической подготовки адепта, входившего в шестой небесный чертог.[2]

Тема способности мистика созерцать богоявление на поверхности воды, возможно, присутствует уже в самом раннем источнике традиции Меркавы — в 1-й главе Книги пророка Иезекииля. Так, в некоторых иудейских мистических текстах предпринимаются попытки интерпретировать откровение, дарованное Иезекиилю, как видение, отраженное в зеркале поверхности воды, а именно в зеркале реки Ховар.[3] В одном таком мистическом толковании, тексте, известном как *Видения Иезекииля*, обнаруживается следующее удивительное объяснение пророческого видения:

---

[1] *Nissinen M.* Sacred Springs and Liminal Rivers: Water and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean//Thinking of Water in the Early Second Temple Period/Eds. E. Ben Zvi, C. Levin. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014. P. 35.

[2] Об этом мотиве см.: *Morray-Jones C. R. A.* A Transparent Illusion. The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical and Tradition-Critical Inquiry. JSJSS, 59. Leiden: Brill, 2002.

[3] В связи с интерпретацией видения Иезекииля как отражения в зеркале, С. Ким отмечает, что «принимая во внимание описания эпифанических видений, ранее рассмотренных нами, особенно Иез. 1, мы узнаем о том, что их первоначальный смысл состоит в "созерцании как бы зеркального отражения"... Понятие созерцания Бога в таком контексте означает видение Его как отражения в зеркале, т. е. созерцания образа на зеркальной поверхности. В тексте Иез. 1:5 представлен образ зеркала посреди огня, в котором являются Божий престол... Таким образом, Иезекииль созерцает Бога, "как в зеркале"» (*Kim S.* The Origin of Paul's Gospel. P. 232).

Во время созерцания Иезекиилем своего видения Бог открыл ему семь небес, и он увидел Силу. Они сочинили притчу. Чему это можно было бы уподобить? Человеку, отправившемуся в лавку брадобрея, чтобы сделать себе прическу, которому предложили посмотреть на себя в зеркало. Когда он смотрелся в зеркало, прошел царь. Он видел царя и его свиту в дверном проеме. Брадобрей повернулся и сказал ему: «Оглянись, посмотри на царя». Он сказал: «Я уже видел в зеркале». Так Иезекииль стоял при реке Ховаре и смотрел на воду, и семь небес открылись ему, и он увидел Божью Славу, *хаййот*, ангелов, воинства, серафимов и существ с искрящимися крыльями, присоединившихся к Меркаве. Они прошествовали в небесах, а Иезекииль увидел их в воде. Поэтому написано: При реке Ховаре (Иез. 1:1).[1]

Размышляя над этим текстом, Д. Гэлперин отмечает, что, «смотрясь в реку Ховар, Иезекииль видит первоначальные воды, *Хаййот* и других существ Божественной Колесницы (что следует понимать как их отражения в этих водах)».[2] Некоторые исследователи высказывали мнение, что подобная практика созерцания Божьего Образа или его Формы (*Кавод*) в водах, возможно, превратилась в мистический ритуал, хорошо знакомый иудейским авторам апока-

[1] *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 265. В некоторых раввинистических источниках также особо подчеркивается, что и другой великий иудейский пророк, Даниил, также как и Иезекииль, тоже получил свои откровения «у воды». Так, из сочинения *Мехилта де-рабби Ишмаэл* мы узнаем следующее: «Некоторые говорят: Даже несмотря на то, что Он говорил с ним за пределами земли, и благодаря заслугам отцов, Он делал это только в чистом месте, возле воды, как сказано: “И я был у реки Улая” (Дан. 8:2). И вновь говорится: “Когда был я на берегу большой реки Тигра” (Дан. 10:4); “Было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре” (Иез. 1:3)» (*Lauterbach J. Z.* Mekhilta de-Rabbi Ishmael. P. 1.4–5).

[2] *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 230. Д. Гэлперин также указывает на отрывок из *Шмот Рабба*, в котором говорится о явлении небесных высей египетским коням в Красном море. В *Шмот Рабба* 23:14 говорится следующее: «*Ramah bayam* (он бросил их в море) следует читать как *re'eh mah bayam*: “Вот, то, что в море!” Я созерцал в море высоту (*rumo*) мира» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 3.292).

липтических и мистических сочинений. Так, по мнению Д. Гэлперина, в тексте *Видений Иезекииля*

> ...нашла свое отражение реальная практика иудейских мистиков, использовавших естественные водоемы как зеркала, в которых они могли видеть сверхъестественных существ, являвшихся в небесах. Такого рода гадание на воде, с использованием сосудов, наполненных водой (нередко с добавлением масла) в качестве зеркал, в которых заклинатели могли видеть божественные образы, по-видимому, было широко распространено в древнем мире.[1]

Д. Гэлперин высказывает предположение, что подобный ритуал предоставлял возможность мистику соединить небесный и земной миры, поскольку, «когда Меркава появлялась в водах, вышний мир погружался в нижний».[2]

Следует отметить, что в текстах *Вайикра Рабба* 1:14[3] и *Книги Зогар* II.82b[4] проводится связь между откровением при реке Хо-

---

[1] *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 231.

[2] Ibid. P. 237.

[3] В *Вайикра Рабба* 1:14 говорится: «Каково различие между Моисеем и другими пророками? Рабби Иехуда бен Илай и другие рабби [объясняли это различие каждый по-своему]. Рабби Иехуда сказал: Сквозь девять зеркал созерцали пророки [свои видения]. На это указывает сказанное: Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховар» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.17).

[4] В *Книге Зогар* II.82b говорится: «Рабби Хийа также растолковал, в соответствии с эзотерическим учением, видение Иезекииля: "из средины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека", сказав, что там был священный Чертог, в котором пребывали четыре Живых существа, самые древние небесные обитатели, совершающие служение пред Святым Древним, и они составляют сущность Высшего Имени; и что Иезекииль видел только подобие высших Колесниц, ибо объект его созерцания происходил из того места, где не было всей полноты света. Далее он сказал, что существуют нижние реалии, соответствующие вышним, и так это устроено повсюду, и все они связаны между собой. Наши учителя наставляли нас в том, что Моисей получил свое пророческое видение в ясном зеркале, в то вре-

варе и видениями Моисея Славы Божией (*Кавод*), отраженной в зеркале. В нашем исследовании мы уже встречали подобное развитие преданий, связанных с именем Моисея, в которых образ зеркала часто использовался в связи с концепцией небесных двойников земных адептов. Не представляется случайным тот факт, что эта тема появляется также и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, где развитие концепции небесного двойника достигает своего апогея.

Теперь нам следует более пристально рассмотреть некоторые особые подробности видения Асенет своего отражения в воде. Одна интересная черта 18-й главы *Апокрифа об Иосифе и Асенет* состоит в том, что лицо мистика сначала изображается как «поникшее»,[1] а затем как светоносное.[2] По-видимому, описание подобного рода изменения предполагает присутствие в нем антропологического смысла, напоминая о двух состояниях Адама: сияющего до грехопадения в Эдемском саду и омраченного после этих событий, когда Образ Божий «поник» в первом человеке. В данном случае, вероятно, Асенет проходит через обратную трансформацию, с помощью которой человеческое состояние восстанавливается в его сущности до грехопадения путем обретения заново всецелого проявления Божьего Образа. В этом отношении интересно отметить, что отражение Асенет в воде представляет собой не только ее «лицо», а скорее ее «бюст»[3] (включая шею и грудь), что

мя как другие пророки созерцали свои видения в мутном зеркале. Так написано относительно Иезекииля: “Я созерцал видения Бога”, в то время как в связи с различием между Моисеем и другими пророками сказано: “если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении... Но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем доме Моем. Устами к устам говорю Я с ним” (Числ. 12:7–8). Рабби Йосе замечает, что все пророки в сравнении с Моисеем подобны женщинам в сравнении с мужчинами» (*Sperling H., Simon M*. The Zohar. P. 3.248).

[1] «“Что с тобой, дитя мое, что так поникло лицо твое?” И сказала ему Асенет: “Голова моя болела весьма, и сон не коснулся очей моих, — вот отчего поникло лицо мое”».

[2] «И склонилась Асенет умыть лицо свое, и в воде увидела его, и было оно, как солнце...».

[3] «а шея ее — как кипарис прекрасный, груди же ее — как горы Бога Всевышнего».

служит напоминанием об особом символизме, содержащемся в тексте *Лествицы Иакова*, где подобного рода «бюст» означает *iqonin* Иакова.

Принимая во внимание вышеупомянутые предания, связанные с именами Еноха, Моисея и Иакова, в которых понятия *паним* (лицо) и *целем* (образ) нередко очень тесно связаны между собой и даже взаимозаменяемы, можно предположить, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* представления о «лице» / «бюсте» Асенет связаны с концепцией Божьего Образа.[1] Если наши предположения верны, в таком случае ритуал эсхатологического восстановления Божьего Образа посредством созерцания отражения в воде напоминает нам об иудейских и христианских традициях, в которых небесные посредники Образа Божьего представлены созерцающими свое отражение в воде. Так, к примеру, в *Герметическом корпусе* 1:14 Первочеловек, охарактеризованный здесь как воплощение Божественного Образа[2] (τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων),[3] изображен взирающим на водную поверхность, подобным образом способствуя появлению своего нижнего материального двойника:

---

[1] В раввинистических источниках символизм Божьего образа Адама нередко отождествлялся с символизмом его светоносного лица. Ср.: *Вайикра Рабба* 20.2: «Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей сияющей яркостью его лицо! Тебе не следует удивляться. В обычной жизни, если кто-либо изготавливает подносы, один для себя, а другой для своей семьи, чей будет более красив? Разве не свой собственный? Подобным образом и Адам был сотворен ради служения Святому, будь Он благословен, а солнечный диск ради служения человечеству» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.252).

[2] В *Герм. корп.* 1:12 говорится: «Своею красотою Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил Свое подобие и отдал Человеку все Свои творения» (пер. К. Богуцкого в книге: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев; М., 1998. С. 16).

[3] *Герм. корп.* 1:12 (*Nock A. D., Festugière A.-J.* Corpus Hermeticum. Paris: Société d'Edition «Les belles lettres», 1945. P. 1.10).

И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то мгновение, как он это возжелал, он это и совершил, и вселился в бессловесный образ. Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви.[1]

Интересно отметить, что в следующих строках *Герметического корпуса* (1:15), по-видимому, постулируется существование двойника человеческого существа, и эта мысль обосновывается совершением упомянутого выше первоначального акта созерцания Первочеловеком Образа в воде: «И вот почему единственный из всех существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности».[2] Подобное предание, в котором Божий Образ появляется как отражение в воде, получает широкое распространение в ранней христианской литературе. Анализируя этот мотив в апокрифических христианских источниках, Г. Струмза отмечает, что

...как в сочинении *Поймандр*, так и в некоторых других текстах об образе Божьем говорится, что он появляется как отражение в воде. Так, в *Апокрифе Иоанна* Сын Человеческий являет на поверхности воды образ человеческой (ἀνδρέος) формы (τύπος) существа под названием Антропос, невидимого Отца Вселенной. В сочинении *Сущность Архонтов* образ Нетления, появляющийся на воде, явным образом назван образом Божьим. В трактате *О происхождении мира* существо по имени Пистис являет подобие своего величия на поверхности воды.[3]

[1] Пер. К. Богуцкого в: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 16–17.

[2] Там же. С. 17.

[3] *Stroumsa G. G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // HTR 76 (1983). P. 275.

Следует отметить, что в некоторых ранее упомянутых манихейских источниках, в которых концепция двойника играет очень важную роль, можно обнаружить упоминания об особом ритуале встречи с небесным двойником как Образом Божьим, отраженным в воде. Так, в главах 11–12-й *CMC*, где Мани сообщает о своих первоначальных и последующих встречах со своим небесным двойником или «сотоварищем», содержится загадочное утверждение этого мистика из Месопотамии, сообщающего, что «...из источника воды (ἐκ τῆς πηγῆς τῶν ὑδάτων) явился мне человеческий образ (εἶδος ἀνθρώπου), показавший мне рукой "покой", чтобы я не мог грешить и причинять ему боль».[1] Несмотря на то, что в главах 11–12-й *CMC* напрямую не проводится связи между этим явлением в воде и «сотоварищем», в своем недавно опубликованном исследовании Ч. Стэнг допускает возможность связи этого видения с преданиями о небесном двойнике.[2] Ч. Стэнг также обращает внимание на еще один отрывок, находящийся в 94–96-й главах *CMC*, в котором представлена сцена созерцания отражения в воде. В этом отрывке основатель секты сторонников обряда погружения в воду Элкасай тоже встречает «образ человека» на поверхности воды. В *CMC* 94–96 говорится:

> Ибо Элкасай, основатель вашего закона, указал (на это): ибо, когда он направлялся к воде ради омовения, образ человека (εἰκὼν ἀνδρὸς) явился ему из источника воды... И вновь, спустя долгое время, он захотел омыться в воде и повелел своим ученикам [найти] место, в котором не было бы [слишком много] воды, чтобы он мог омыться. [Его] ученики [нашли] для него подходящее место. Но когда он [уже был готов] к совершению омовения, вновь во

[1] *Koenen L., Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex. S. 8; *Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 49.

[2] *Stang C.* Our Divine Double. P. 168–169. Далее в своем исследовании Стэнг высказывает предположение, что, «возможно, этот "образ в зеркале" впервые был представлен читателю в той части этого сочинения, которая сейчас не поддается прочтению. Или, возможно, под этим "образом в зеркале" подразумевается явившееся в воде лицо человека (12:1–2), которого, по моему мнению, следует идентифицировать как двойника-сотоварища Мани» (*Stang C.* Our Divine Double. P. 170).

второй раз образ человека (εἰκὼν ἀνδρὸς) явился ему из этого источника...[1]

Ч. Стэнг высказывает предположение, что в этом эпизоде образ на поверхности воды представляет собой не самого Элкасая. Ч. Стэнг далее отмечает, что, таким образом, «возникает вопрос о том, не является ли этот образ также божественным сотоварищем (*Сизигом*) Апостола света, в данном случае посещающим не одного из "апостолов" (такого, к примеру, как Будда, Зороастр или Иисус), а руководителя религиозного движения, Элкасая, который затем установит закон для общины сторонников обряда погружения в воду, в которой и будет воспитываться Мани».[2]

Такого рода предания, в которых Образ Божий представлен как отражение в воде, возможно, оказали влияние на формирование концепции эсхатологического восстановления «лица» Асенет, понятия, которое в рассказах о небесных двойниках нередко ассоциируется с Божьим Образом.

Более того, мотив окончательного преображения Асенет в зеркальной глади воды, возможно, сформировался под влиянием некоторых других иудейских концепций, подобных тем, которые можно обнаружить в тексте 2 Кор. 3:15, где преображения в Образ Божий связываются с видением Божьей Славы, отраженной в зеркале. Принимая во внимание все эти свидетельства, можно предположить, что видение Асенет представляет собой финальную стадию процесса обретения ею своей небесной личности, когда лицо адепта превращается в зеркальное отражение Божественной Славы (*Кавод*), известной также как Божье Лицо (*Паним*).

---

[1] *Koenen L., Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex. S. 66; *Aitken E. B.* The Cologne Mani Codex // Religions of Late Antiquity in Practice / Ed. R. Valantasis. Princeton Readings in Religions; Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 168.

[2] *Stang C.* Our Divine Double. P. 284. Ч. Стэнг обращает внимание на еще одно раннее предание, в котором образ небесного двойника сопоставляется с мотивом созерцания отражения в воде, а именно историю Нарцисса. В своем исследовании он напоминает нам, что этот мифологический мотив был использован в качестве важного средства для выражения смысла концепции небесного двойника в сочинениях Платона и Плотина (Ibid. P. 213 ff.).

Мотив преображения лица провидца также напоминает о другом теофаническом повествовании, а именно рассказе о метаморфозе лица Еноха во *Второй книге Еноха*, произошедшей, как мы помним, сразу же после обретения патриархом своей небесной личности. Похожее событие обретения двойника происходит и незадолго до преображения Асенет. Следует напомнить, что в обоих повествованиях преображенные герои также претерпевают процесс перехода из состояния их «небесных» личностей к своим «нормальным» земным идентичностям. В данном отношении интересно отметить, что эти ключевые процессы перехода из одного состояния в другое в обоих произведениях сопровождаются явно выраженным преображением лиц адептов. Процессы преображения главных героев во *Второй книге Еноха* и *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, тем не менее, удивительным образом отличаются друг от друга: в то время как лицо Еноха перед его путешествием на землю проходит процедуру «охлаждения», совершаемого «остужающим» ангелом, лицо Асенет, напротив, обретает вид небесной красоты. Это событие подобно как бы удалению покрывала с ее лица посредством загадочного водяного зеркала, открывшего ее новый, преображенный облик.

Несмотря на тот факт, что на формирование обоих повествований оказали влияние концепции, связанные с фигурой Моисея, мотив преображенного лица Асенет, по-видимому, более близок к известной библейской истории, изложенной в Книге Исход, где великий пророк закрывает вуалью свое преображенное сияющее лицо. Размышляя над описанием преображения Асенет, содержащимся в тексте *Иос. Асен.* 20:6,[1] Р. Крэмер допускает происхождение мотива преображения Асенет из библейской истории Моисея, высказывая предположение, что

> возможно, в тексте также содержится намек на преображение Моисея, представленное в Исх. 34:29–34, где говорится, что, когда Моисей сошел вниз с горы Синай, он не знал, что его лицо сияло в

[1] В *Иос. Асен.* 20:6 говорится: «И пришли отец и мать ее и все родственники ее с поля наследия. И увидели они Асенет — будто свет явился, и была красота ее, как красота небесная» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 119).

результате его бесед с Богом. После переживания этого мистического опыта Моисей стал закрывать свое лицо покрывалом при разговорах с представителями общины Израиля, за исключением тех случаев, когда он отправлялся разговаривать с Богом. Данное повествование позволяет интерпретировать мотив закрывания лица Асенет иначе, чем это обычно принято, а именно объясняя рассматриваемый мотив ее статусом знатной дамы. В более поздних иудейских мистических источниках, по мнению их авторов, лицо Моисея сияло, так как на нем отражалась Божья Слава. Мотив закрывания лица Асенет может служить аналогией к соответствующему мотиву из истории Моисея: подобно тому как Моисей говорил с Богом лицом к лицу и созерцал Божий Образ, также и Асенет общалась с Богом, или, по крайней мере, с проявлением Бога в форме ангела. Следовательно, подобно лицу Моисея, ее лицо сияло, и для него требовалось покрывало ради защиты других людей от обжигающего сияния ее лица.[1]

Эпизод с преображением Асенет в определенной степени напоминает о некоторых внебиблейских преданиях о Моисее, особенно содержащихся в сочинении *Эксагоге*, где тесть Моисея называет его «чужестранцем» (ξένος), словом, которое, как уже предполагалось ранее, может служить указанием на возможное преображение Моисея, изменившее его до неузнаваемости. Следует отметить, что в обоих сочинениях (*Эксагоге* и *Апокрифе об Иосифе и Асенет*) именно члены семьи мистиков или приближенные к ним люди привлекают внимание читателей и самих главных героев к событию преображения их лиц. В этом отношении реакцию воспитателя Асенет, а затем и самого Иосифа[2] на ее преображенный облик можно сравнить с реакцией тестя Моисея Иофора.

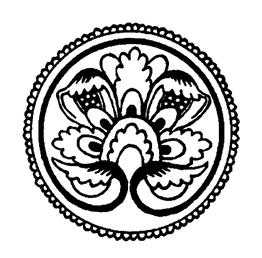
В заключение этой части нашего исследования следует указать на тот факт, что видение отражения мистика в водяном зеркале, по-видимому, представляет собой наивысшую точку в процессе развития идеологии небесного двойника, концепции, оказавшей

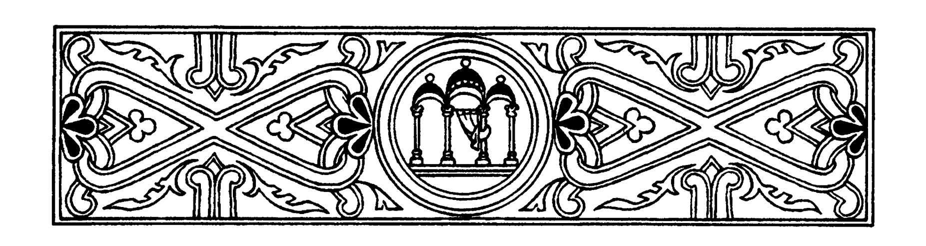
---

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 72–73.

[2] См.: *Иос. Асен.* 19:4: «И вышла Асенет из дома навстречу Иосифу, и увидел ее Иосиф, и удивился красоте ее, и сказал ей: “Возвести мне скорее, кто ты”» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 118).

столь существенное влияние на формирование богословского смысла текста *Апокрифа об Иосифе и Асенет*. Принимая во внимание такой аспект рассматриваемой проблемы, следует подчеркнуть, что все главные герои истории, Небесный Человек, Иосиф и Асенет, по-видимому, служат «зеркальными отражениями» друг друга, поскольку они наделены сходными теофаническими атрибутами и отличительными признаками, вызывающими похожую реакцию со стороны увидевших их персонажей. Подобная концепция воплощенного «зеркала» играет важнейшую роль в богословском контексте этого произведения, в котором все главные действующие лица описываются как отражения Божественной Славы.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение нашего исследования концепции небесного двойника, содержащейся в иудейских псевдоэпиграфических сочинениях, нам следует вновь вернуться к вопросу о происхождении этих важных богословских представлений. В процессе изучения преданий о небесной личности, присутствующих в текстах псевдоэпиграфов, было показано, что эти богословские построения тесно связаны с образным строем библейских теофаний. Так, почти все главные повествования о явлениях Бога, нашедшие свое отражение в Еврейской Библии, послужили важнейшим основанием для развития представлений о небесных двойниках в иудейских псевдоэпиграфических источниках.

Ранее было отмечено, что уже в *Книге стражей* и *Книге образов* два главных теофанических сюжета Еврейской Библии — видение Божьей Славы, описанное в 1-й главе Книги пророка Иезекииля, и явление Сына Человеческого, отраженное в 7-й главе Книги пророка Даниила, стали основными концептуальными центрами для развития богословских теорий о небесной личности Еноха. Подобное влияние библейских богоявлений и память об их выдающихся созерцателях будут играть важную роль и в более поздних преданиях о небесной личности седьмого допотопного патриарха, нашедших свое отражение во *Второй книге Еноха* и *Сефер Хейхалот*, где мотив созерцания Божьего Лица другим выдающимся адептом Еврейской Библии, Моисеем, станет предметом глубоких богословских изысканий. Такого рода адаптация библейских теофанических преданий, связанных с фигурой Моисея, к представлениям о небесной личности Еноха, в конце концов, найдет свое выражение в символизме сияющих лиц Еноха и Ме-

татрона, описания которых удивительным образом напоминают рассказы о светоносном лице сына Амрама.

В псевдоэпиграфах, связанных с именем Моисея, вновь отчетливо прослеживаются черты библейских повествований о встречах этого великого пророка с Богом и ангелами, происходивших в уже известных местах, среди которых особое значение имеет гора Синай, отныне воспринимающаяся как небесное место обитания потусторонних существ. В сочинении под названием *Эксагоге* подобное сочетание знаковых библейских мотивов, связанных с образом горы Синай, понимается теперь как место действия, в котором происходит идентификация Моисея со своей небесной личностью. Более того, символизм Божьего Лица (*Паним*), проявившийся уже в библейской Книге Исход и далее получивший свое развитие в Енохических псевдоэпиграфах, будет продолжать оказывать существенное влияние на представления о процессе обретения Моисеем его небесной личности в форме ангельского служителя Божьего Лица в *Книге Юбилеев*. Кроме того, в более поздних иудейских и христианских источниках Божье Лицо будет представляться как великое небесное зеркало, служащее цели отражения в нем небесного *alter ego* мистика.

В псевдоэпиграфических сочинениях, посвященных патриарху Иакову, библейские рассказы о его встречах с Богом и ангелами в Вефиле и при реке Иавок вновь являются отправными точками для развития богословских построений, служащих объяснением природы небесного двойника патриарха. Авторы как *Молитвы Иосифа*, так и *Лествицы Иакова* берут за основу судьбоносные события, случившиеся с патриархом в Вефиле и Пенуэле для развития своих идей о небесном двойнике. В рассуждениях о небесном образе как двойнике Иакова можно уловить также следы основополагающего влияния другой библейской теофанической концепции, имеющей отношение к фигуре первого человека, сотворенного, согласно автору Быт. 1:27, как подобие Божьего Образа.

Различные детали истории первого человека далее также будут оказывать значительное воздействие на формирование идей, содержащихся в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, еще одном иудейском псевдоэпиграфе, испытавшем глубокое влияние библейского теофанического образного строя. В этом произведении мистику

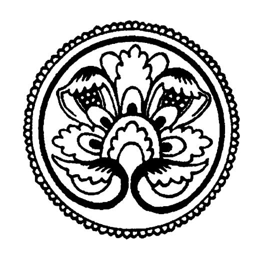
женского пола, благодаря преображению достигающему своей наивысшей точки в ритуале вкушения загадочного медового сота, будет уготована миссия исправления последствий грехопадения первой человеческой четы в Эдемском саду, некогда вкусившей запретный плод от Древа познания добра и зла.

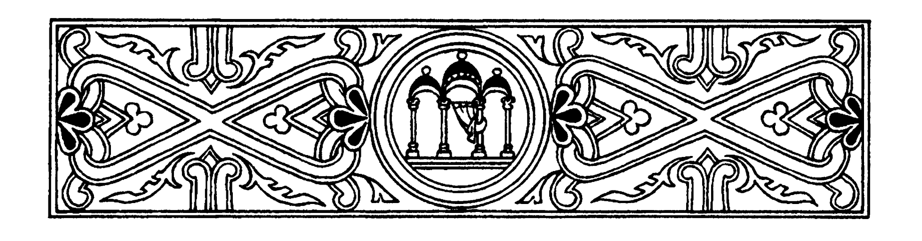
Все эти аллюзии библейских рассказов, оказавшие столь существенное влияние на формирование идеи о высшем *alter ego* адепта в ветхозаветных псевдоэпиграфах, служат важными свидетельствами, дающими нам основание судить о происхождении образного строя, связанного с концепцией небесного двойника в ранних иудейских и христианских источниках. Эти свидетельства указывают на вероятность того факта, что сложный символизм, имеющий отношение к идее небесной личности, содержащейся в ранних иудейских псевдоэпиграфах, ведет свое происхождение не из греко-римской или «иранской» мифологии, как ранее считали Ж. Квиспел и А. Корбен, а представляет собой подлинный иудейский феномен, уходящий своими корнями в теофанические предания Еврейской Библии.

Более того, предания о небесных двойниках, обнаруживаемые в иудейских псевдоэпиграфах, можно рассматривать как определенную ступень в развитии этих библейских богословских представлений, придающую символизму встреч патриархов и пророков с Богом и ангелами, представленных в Еврейской Библии, новый теофанический аспект. Новые очертания рассматриваемых идей, в которых древние сюжеты богоявлений обогащаются символизмом концепции небесного двойника, будут играть заметную роль при формировании концепций небесных личностей великих патриархов и пророков в более поздних раввинистических источниках и в текстах традиции Хейхалот. Примерами таких трансформаций древних преданий служат идеи о небесной личности Еноха в виде высшего ангела Метатрона и раввинистические истории о высшей личности Иакова в виде запечатленного и возведенного на престол образа, ставшие ключевыми концепциями богоявлений в поздней иудейской мистике.

Предания о небесных двойниках с их пристальным вниманием к подробностям процесса преображения главных героев, в результате которого человеческие адепты превращаются в обитателей

небесного мира, также дают нам уникальную возможность приблизиться к пониманию туманного и загадочного концептуального перехода от иудейского апокалиптицизма, в котором небесные личности мистиков зачастую представлялись в виде ангелов, к раннему иудейскому мистицизму, в котором высшие личности созерцателей становятся парадоксальным образом обожествлены.





Список сокращений

ÄAT	Ägypten und Altes Testament
AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
AB	Anchor Bible
AC	Anthropology of Consciousness
ACF	Annuaire du Collège de France
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AOASH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
ArBib	Aramaic Bible
ASOR	American Schools of Oriental Research Series
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BI	Beiträge zur Iranistik
BIS	Biblical Interpretation Series
BJS	Brown Judaic Studies
BKP	Beiträge zur klassischen Philologie
BSJS	Brill's Series in Jewish Studies
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature

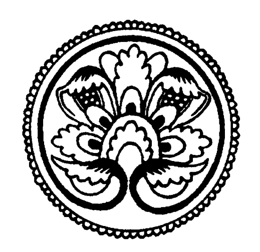
CEUSH	Central European University Studies in Humanities
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
DSD	Dead Sea Discoveries
EB	Eichstätter Beiträge
ECLS	Early Christian Literature Series
EJL	Early Judaism and Its Literature
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain
EvQ	Evangelical Quarterly
ExpTim	Expository Times
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FSBP	Fontes et Subsidia ad Bibliam Pertinentes
GAP	Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HAR	Hebrew Annual Review
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HR	History of Religions
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	Harvard Theological Review
HUAS	Hebrew University Armenian Studies
ICS	Illinois Classical Studies
Imm	Immanuel
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPsJ	Journal of Psychology and Judaism
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JRelS	Journal of Religious Studies
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period

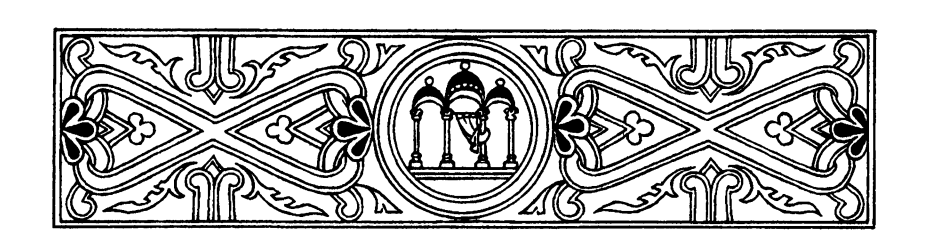
JSJSS	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period: Supplement Series
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JSPSS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series
JSQ	Jewish Studies Quarterly
JTS	Journal of Theological Studies
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LCJP	Library of Contemporary Jewish Philosophers
LCL	Loeb Classical Library
LIS	Literatura Intertestamentària Supplementa
LSAAR	Lund Studies in African and Asian Religions
MAS	Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung
MH	Museum Helveticum
NedTT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
NPAJ	New Perspectives on Ancient Judaism
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
OBO	Orbis biblicus et orientalis
PPS	Popular Patristic Series
PTS	Patristische Texte und Studien
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
QM	Qumranica Mogilanensia
REJ	Revue des études juives
RevQ	Revue de Qumrân

RHR	Revue de l'Histoire des Religions
SAALT	State Archives of Assyria Literary Texts
SANE	Sources from the Ancient Near East
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBLSS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBLTT	Society of Biblical Literature Texts and Translations
SC	Sources chrétiennes
SCL	Sather Classical Lectures
ScrTh	Scripta theologica
SHR	Studies in the History of Religions
SII	Studien zur Indologie und Iranistic
SJ	Studia Judaica
SJJTP	Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJS	Studia Judaeoslavica
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SOR	Studies in Oriental Religions
SPB	Studia Post-Biblica
SR	Studies in Religion
SSS	Sagners slavistische Sammlung
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STJHC	Studies and Texts in Jewish History and Culture
StSem	Studi Semitici
SVC	Supplements to Vigiliae Christianae
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
TBN	Themes in Biblical Narrative
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
UUA	Uppsala Universitets Årsskrift
VC	Vigiliae Christianae
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum

VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZKM	Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

БТ	Богословские труды
ВДИ	Вестник древней истории
ВУИ	Варшавские университетские известия
ИОРЯС	Известия отделения русского языка и словесности
СОРЯС	Сборник отделения русского языка и словесности
ТОДРЛ	Труды отдела древнерусской литературы
ЧОИДР	Чтения в обществе истории и древностей российских

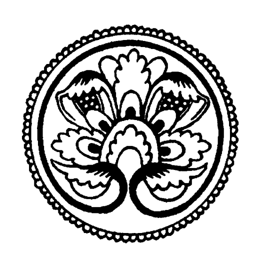


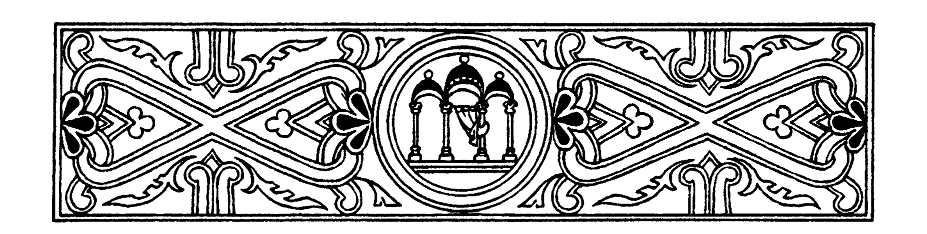


ОБ АВТОРЕ

Орлов Андрей Александрович — доктор философии и профессор богословского факультета Университета Маркетт (Милуоки, США). Сфера научных интересов: ранняя иудейская и христианская апокалиптическая и мистическая традиция. Родился в 1960 г. в Москве. В 1986 г. окончил факультет журналистики Московского государственного университета. В 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию в аспирантуре Института социологии Российской Академии наук. С 1991 по 2003 гг. изучал богословие, церковную историю, иудаику, библеистику и библейские языки в университетах США. Магистр новозаветных исследований (Абилинский Христианский университет, 1995), магистр богословия (Абилинский Христианский университет, 1997), доктор философии (Университет Маркетт, 2003). С 2004 г. — профессор богословия в Университете Маркетт (Милуоки, США). Автор многочисленных работ по ранней иудейской и христианской апокалиптической и мистической литературе, включая книги: «Традиция Еноха-Метатрона» (Тюбинген, 2005), «От апокалиптики к мистике Меркавы» (Лейден, 2007), «Богоявления в славянских ветхозаветных апокрифах» (Горгиас, 2009), «Избранные труды по славянским ветхозаветным апокрифам» (Лейден, 2009), «Потаенные книги: Иудейская мистика в славянских апокрифах» (М., 2011), «Темные зеркала: Азазель и Сатанаил в ранней иудейской демонологии» (Нью-Йорк, 2011), «Небесное священство в Откровении Авраама» (Кембридж, 2013), «Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике» (М., 2014), «Божественные козлы отпущения: Демонический мимесис в ранней

иудейской мистике» (Нью-Йорк, 2015), «Искупительная Диада: Обряд Йом Кипура в Откровении Авраама» (Лейден, 2016), «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике» (М., 2016), «Яхоэль и Метатрон: Аудиальная апокалиптика и истоки ранней иудейской мистики» (Тюбинген, 2017) и «Великое Зеркало: Тема небесного двойника в иудейских псевдоэпиграфах» (Нью-Йорк, 2017).





СОДЕРЖАНИЕ

А. А. Орлов
ЗЕРКАЛА ВСЕВЫШНЕГО:
НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК ЧЕЛОВЕКА
В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКЕ

Директор издательства: *О. Л. Абышко*
Художественное оформление: *А. В. Самойлова*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге: ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (812) 640-0871; e-mail: ukniga1@westcall.net
в Москве: ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (495) 915-4079; e-mail: ukniga1@westcall.net

Формат 60×88 1/16. 24 печ. л. Печать офсетная. Тираж 200 экз.
Заказ № 1454

В 2017 г. вышла книга

Н. Л. ПУШКАРЕВА

ЖЕНЩИНЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ И МОСКОВСКОГО ЦАРСТВА X–XVII вв.

$60 \times 88\,^{1}/_{16}$. 448 с. Переплет 7БЦ

Кто сколько-нибудь знаком с первыми семью веками русской истории по данным источников или по художественным произведениям, имеет свое представление о месте и роли в ней женщин. Воображая первые века русской государственности, времена Ивана Грозного или Бориса Годунова, одни мысленно рисуют «теремную затворницу», которая обладала весьма ограниченными правами. Другие, напротив, вспоминают о социально активных женских личностях, которые отличились как мудрые правительницы. Среди них и отомстившая древлянам за смерть мужа великая княгиня Ольга, и новгородская «посадница» Марфа Борецкая, и знаменитая Елена Глинская, при которой в стране появилась единая система денежного обращения.

Настоящее издание — обобщение сделанного доктором исторических наук, профессором Н. Л. Пушкаревой за прошлые годы, с добавлениями и изменениями. Читатель узнает о положении женщины в русской семье до начала европеизации российской повседневности в XVIII столетии, об имущественных и социальных правах женщин, воочию представит женскую одежду и украшения в X–XVII вв.

Для самого широкого круга читателей и всех интересующихся русской историей.

В 2017 г. вышла книга

В. С. ДУРОВ

ВЕЧНЫЙ РИМ.
ВРЕМЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ ГЛАЗАМИ РИМСКИХ ИСТОРИКОВ

$60\times88\,^{1}/_{16}$. 224 с. Переплет 7БЦ

История Рима в изложении античных авторов никого не оставит равнодушным, ведь прошлое когда-то величайшей мировой державы слишком часто напоминает наши дни. В. С. Дуров, автор многочисленных монографий («Юлий Цезарь: человек и мыслитель», «Нерон, или Актер на троне», «Незнакомый Гораций. Мир повседневности римского поэта эпохи Августа» и др.), кратко, увлекательно и доступно рассказывает о латиноязычных историках и их сочинениях. Особое внимание уделено личностям писателей, их политическим взглядам и индивидуальному стилю. В Приложение вошли отрывки из произведений Саллюстия, Тита Ливия и Тацита.

Книга снабжена богатым иллюстративным материалом и указателем имен историков.

Для самого широкого круга читателей.



Андрей Александрович Орлов

Родился в 1960 г. в Москве. В 1986 г. окончил факультет журналистики Московского Государственного университета. В 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию в аспирантуре Института социологии Российской Академии наук. С 1991 по 2003 гг. изучал богословие, церковную историю, иудаику, библеистику и библейские языки в университетах США. Магистр новозаветных исследований (Абилинский Христианский университет, 1995), магистр богословия (Абилинский Христианский университет, 1997), доктор философии (Университет Маркетт, 2003). С 2004 г. – профессор богословия в Университете Маркетт (Милуоки, США).

Автор многочисленных статей и книг по ранней иудейской и христианской апокалиптической и мистической литературе, получивших широкое международное признание. Среди его работ, изданных на русском языке: «Потаенные книги: Иудейская мистика в славянских апокрифах» (2011), «Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике» (2015) и «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике» (2016).



